ELEUTERIO ELORDUY, S. J.
CON LA COLABORACIÓN DE
J. PÉREZ ALONSO

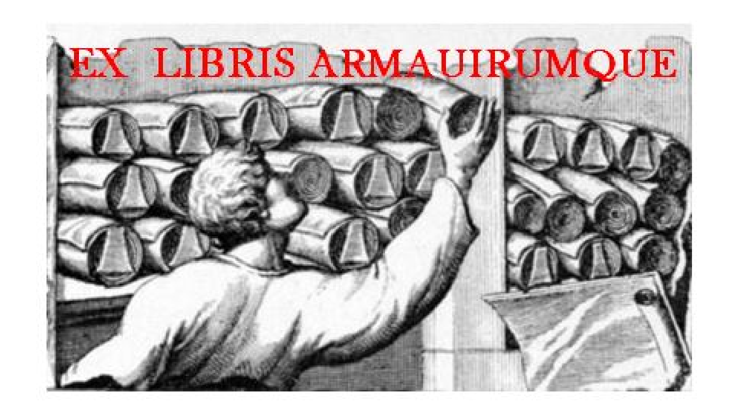
EL ESTOICISMO



EDITORIAL GREDOS, S. A.

EL ESTOICISMO

TOMO I



BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

Imprimi potest:
LUIS GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, S. J.
Provincial

Nihil obstat:
FRANCISCO PINERO JIMÉNEZ
Madrid, 22-VIII-70

Imprímase:
† DR. RICARDO BLANCO
Obispo Auxiliar
22-VIII-70

EDITORIAL GREDOS, S. A. Sánchez Pacheco, 83, Madrid. España.

Depósito Legal: M. 3119 - 1972.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 83, Madrid, 1972. — 3336.

PRESENTACIÓN

La semblanza del Estoicismo ha ido cambiando a lo largo de un siglo de investigaciones cada vez mejor documentadas. El Estoicismo, tal como ahora se nos presenta no es una escuela auténtica de filosofía griega. En su primera fase es predominantemente oriental: en la última es predominantemente occidental y senequista. De los dos tomos, en que lo presentamos al público iberoamericano, el primero recoge los residuos de la vieja Estoa del Oriente con su pensamiento arcaico mal aclimatado en Grecia, en gran parte trasladado a Roma y elaborado por el ingenio de Séneca, heredero del patrimonio cultural del Occidente extremo preindoeuropeo. En el segundo tomo, los pensadores occidentales afrohispánicos adquieren todavía mayor importancia, como se verá por la suma de los pasajes que se transcriben y se presentan traducidos al español en la presente obra.

La profusión de los pasajes "metidos" y traducidos obedece al deseo de que en la cultura occidental se puedan conocer con más facilidad los estratos arcaicos de la misma. De ellos vive todavía en gran parte la moderna Europa e Iberoamérica. Esta profusión, que puede parecer incluso un alarde de lujo documental, es un servicio a la cultura hispana, generosamente facilitado por la Editorial Gredos. Nuestra gratitud más profunda al Director de la Colección y al Consejo de Dirección, Profesores Doctores, Ángel González Álvarez, Valentín García Yebra, Hipólito Escolar Sobrino y Julio Calonge, D. José Oliveira, al Corrector, don Medardo Sánchez y a todos los empleados de la Editorial. Además, debo agradecer con un especial sentimiento de amigo y colaborador al Profesor Jesús Pérez Alonso, que ha tomado sobre sí la tarea dura de adaptar textos y traducciones incompletas, de corregir faltas y llenar lagunas, coronando esa labor con su propia traducción de Diógenes Laercio en el tomo segundo. Es obra iniciada hace muchos años en la Universidad de Munich, proseguida especialmente en Oña (Burgos) y terminada en la Universidad de Deusto, Facultad de Filosofía y Letras, centros en los que he hallado siempre las facilidades necesarias para terminar la obra, y las atenciones dignas de mi mayor agradecimiento.

Facultad de Filosofía y Letras, Bilbao-Abril 1970.

PRÓLOGO

1. ESTUDIOS SOBRE EL ESTOICISMO

Esta obra, preparada hace tiempo en lo fundamental, no se publicó antes por escrúpulos bien justificados. Son muchas las oscuridades que envuelven al Estoicismo para hablar de él con seguridad y precisión. Aun los especialistas más competentes, como Pohlenz, Reinhardt y Schmeckel, dejan sin resolver cuestiones estoicas muy importantes. Esto no quita mérito a sus excelentes estudios, pues lo que ellos y otros investigadores han aportado al conocimiento de la filosofía del Pórtico, hace un siglo hubiera parecido un avance increíble. Los antiguos no supieron hacer Historia de la Filosofía, entre otras causas, porque no observaron suficientemente el fenómeno de la génesis del pensamiento y porque en la Historia no apreciaban debidamente más que los episodios externos de la vida humana.

Diógenes Laercio escribió probablemente en el siglo III p. C. la obra antigua más conocida de esta disciplina. Su falta de criterio histórico se refleja ya desde el mismo título, que dice así traducido del griego: *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apothegmatibus.* La génesis del pensamiento queda cristalizada para Laercio en anécdotas, en opiniones relevantes y en dichos raros, que recoge en su obra, como en un museo interesante de la cultura clásica. La vida interna que late en esos dichos y hechos no preocupó al hombre antiguo. El proemio de la obra es la defensa cerrada de la existencia exclusiva de una filosofía concentrada en el pensamiento griego. No habían faltado tentativas de estudiar la filosofía de otros pueblos. Pero Laercio las menospreciaba como conatos especialmente peligrosos para el pensamiento helénico. El temor de un pluralismo de ideologías se notaba a todo lo largo del Imperio. Entre los elementos disolventes se veía surgir incontenible una corriente ideológica y religiosa, que amenazaba la pervivencia de la hegemonía cultural de Grecia y su heredera Roma. Las controversias cristiano-helénicas se centraban en torno a la primacía cultural. Moisés era para los cristianos el padre de la cultura. ¿Qué pensar entonces de Homero? El patriarca de la poesía griega corría el peligro de ser abandonado. De hecho era ya criticado aun por los que se llamaban discípulos de Platón. Orígenes provocaba en

Alejandría, como defensor malintencionado de Homero, escándalos académicos, que recuerda todavía dos siglos más tarde el diadoco Proclo en la escuela de Atenas [1].

Contra esta falta de apertura grecorromana reaccionaron en vano filólogos como Longino y filósofos como Hierocles. La controversia, demasiado apasionada, era una manifestación sintomática de la lucha a muerte por parte de la cultura clásica y de las tendencias hegemónicas de las clases poderosas, políticamente romanas y culturalmente helénicas, no sólo contra el cristianismo, sino contra todo lo *internacional,* despreciado y aborrecido como bárbaro. Bagaudas, germanos y cristianos eran, por diversos motivos, incompatibles con Roma.

Diógenes Laercio refutaba con desenfado las afirmaciones de los ignorantes que atribuían a los bárbaros el comienzo de la filosofía. El primer hombre, Lino, había nacido en Tebas del seno de la Tierra. "Así pues, de los helenos nació la filosofía, pues el nombre mismo de filosofía rechaza toda denominación bárbara" [2]. Asentada esta base, Diógenes acumula nombres de naciones y patriarcas del saber bárbaro, a los que en vano se ha asignado el descubrimiento de la filosofía. La mayoría de los nombres son orientales. Del Occidente enumera a los gálatas (= galos) y celtas, con los druídas y los *semnotheos,* y al libio Atlas del otro lado del Estrecho. Laercio no se preocupa de aquilatar las doctrinas enseñadas por estos pseudosabios. En cuanto a los estoicos, que nos interesan principalmente, sabe que nacieron fuera de Grecia, pero no los puede eliminar: los incorpora a la serie de las escuelas griegas, dejando como verdad inconcusa la procedencia helénica de todo el saber humano.

En la obra laerciana es desconcertante, más aún que su hospitalidad a lo bárbaro, su desconocimiento del pensamiento filosófico griego. Paul Moraux [3] ha demostrado la falta de objetividad que demuestra Diógenes Laercio en la exposición de la filosofía aristotélica, en la que vemos la expresión más genuina del pensamiento griego. A pesar de sus defectos, y en parte por ellos, la obra de Diógenes Laercio es sumamente instructiva, entre otros títulos, como un monumento de primer orden para apreciar la incapacidad hermenéutica del helenismo o la dificultad que experimentaba el hombre antiguo, especialmente el grecorromano, para hacerse cargo del pensamiento de otros pueblos, y para ver fuera de la escuela lo que había aprendido en ella. En las escuelas griegas el alumno quedaba espiritualmente polarizado por el maestro, y se le consideraba como traidor (este es el caso de Aristóteles respecto a

---

[1] Proclo, *In Timaeum,* ed. Diehl, I, 29 ss. Véase nuestro artículo "La Filología de Proclo y su tendencia religiosa", *Emérita,* 27, 1959, 5-14.

[2] Diógenes Laercio, *proemio.*

[3] P. Moraux, "L'exposě de la Philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce" (V, 28-34), en *Revue Philos. de Louvain,* 47, 1949, 5-43. Para otros datos sobre la aportación aristotélica de Diógenes Laercio, véase el mismo P. Moraux: *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* Louvain, 1951, 15-247.

Platón) si se apartaba de sus ideas. Según Hierocles, "esta plaga duró hasta Ammonio Alejandrino..., pues éste comprendió bien lo de cada uno y los interpretó en un mismo sentido" [4]. Ammonio realizó doctrinalmente la concordia de las escuelas griegas y no griegas que históricamente pretendió establecer Diógenes. En último caso, como escribe el mismo Ammonio en la *Vita Aristotelis*, "al refutar Aristóteles a Platón, piensa como él, pues ante todo hay que preocuparse de la verdad, como afirma él, pues dice sobre esto la frase: *amigo Sócrates, pero más amiga la verdad*, y en otro lugar: *de Sócrates hay que preocuparse poco; mucho de la verdad*" [5]. Estas palabras del egipcio Ammonio, criado en el cristianismo (según testimonio de Porfirio), y fiel a su fe, según Eusebio [6], no se habían oído en la historia del pensamiento griego —preocupado en demasía por el prestigio de las escuelas— y del mismo helenismo.

La reflexión filosófica resultaba difícil al degenerar, con la lucha de escuelas, en torneos dialécticos. Esta dificultad del conocimiento histórico-crítico se hacía todavía más ardua al plantearse el estudio comparativo de los sistemas, condicionados genéticamente por las circunstancias personales y ambientales de cada uno de los fundadores de escuela de los sistemas controvertidos, y muy especialmente por el influjo ejercido por la lengua materna de cada filósofo en su mentalidad definitiva. Se conoce un dicho de Crisipo según el cual la educación de cada hombre comienza en los primeros años de la educación de su madre: "Las nodrizas han de ser bien habladas; si es posible, han de ser sabias" [7]. Crisipo lo decía, ante todo, acerca del modo de ser. Quintiliano, que recoge el pasaje, da la primacía a la educación y a las costumbres, pero, como humanista, aplica muy especialmente al modo de hablar la célebre frase del filósofo semita. Crisipo sin duda se fijaba en la formación filosófica integral.

La relación entre las orientaciones filosóficas y la lengua materna era problema al que el humanismo grecorromano y la filosofía clásica no podían dar la debida importancia. En esa mentalidad cerrada resultaba punto menos que imposible una Historia de la filosofía genéticamente iluminada por el influjo del idioma en la orientación del pensamiento. Solamente se estudiaba la dependencia que existe, en Platón y Aristóteles, entre la filosofía y la lengua griega. Todavía estaban lejos los estudios para que un Hervás y Panduro, un Schlegel, un Bopp o Mommsenn descubrieran los misterios de la filolofía comparada, a pesar de los tanteos primeros de Varrón y más tarde de San Isidoro [8]. Sólo cuando se han conocido las diferencias profundas del pensamiento

---

4 Focio, *Biblioth.*, cod. 251; MG, 104, 77. Cf. E. Elorduy, *Ammonio Sakkas*, I, 173.

5 Ammonio, *Vita Aristotelis*, ed. Rose, 438, 26-439, 9; ed. Didot, 10, 36. Cf. *Ammonio Sakkas*, I, 410.

6 Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 19, 7; cf. *Ammonio Sakkas*, I, 356-454.

7 Quintiliano, *Inst. Or.*, I, 1, 4.

8 Véase sobre este tema A. Tovar, *Lingüística y Filología clásica*, Madrid, 1944.

de los pueblos, iluminadas por sus diversidades lingüísticas, ha podido abrirse el cauce a procedimientos históricoculturales, y considerar a la Historia de la Filosofía como disciplina condicionada por la lengua materna. Los grandes filósofos aparecen siempre influídos por el lenguaje en su modo de ser, en su pensamiento y reflexión. Es interesante advertir cómo Séneca, evocando sin duda recuerdos de su primera formación filosófica, da una importancia decisiva al modo de ser integral que exige del maestro, y lo prueba por la atención que el alumno Cleantes ponía en observar a Zenón, para verificar si su vida correspondía a su *fórmula: an ex formula viveret*[9]. La *fórmula* era todo el sistema estoico, en cuanto formativo.

El avance de la filología ha obligado a replantear el estudio histórico de la filosofía estoica. El tomo que le dedicó Zeller está ya anticuado, desde que Pohlenz advirtió profundas afinidades entre el Estoicismo y las lenguas semitas[10]. Esta orientación se imponía ya cuando nos dedicamos al estudio del estoicismo, hace más de treinta años. Vinieron, además, los trabajos de Bevan[11] y sobre todo el de G. Kilb, en confirmación del método comparativo de Pohlenz[12].

No faltaba más que aplicar el mismo procedimiento a Séneca, educado en una familia profundamente celtíbera, con una madre y una tía cuyas costumbres seguían siendo en Roma y en Egipto idénticas a las tradiciones familiares de Córdoba. Basta con plantear el estudio de Séneca y el senequismo con este procedimiento para iluminar automáticamente una serie de problemas que antes parecían enigmas insolubles. Así, por ejemplo, se explica cómo Séneca experimentaba en el fondo de su ser con los esclavos y gente humilde una afinidad humana universal, que estaba muy lejos de sentir en la lectura de los pomposos discursos de Cicerón y en la poesía de Virgilio compuesta en homenaje a los descendientes de Venus, dueños del mundo.

Se sabe que mientras Virgilio componía la *Eneida,* grupos de bárbaros representaban en Roma comedias en lenguas vernáculas. Afloraba una nueva fase del Estoicismo, obligado por segunda vez a tomar carta de ciudadanía grecorromana, como había ocurrido con Zenón, Cleantes y sus sucesores en la Estoa. Otro tanto iba a ocurrir por tercera vez en Alejandría a principios del siglo III y, si se quiere, con San Agustín en los siglos IV-V.

La Historia de la Filosofía, como hemos visto en Diógenes Laercio, seguiría sin registrar los cambios de los tiempos. Esta cerrazón se confirmaría en el siglo XIII cuando de nuevo se impusiera el aristotelismo, aunque profundamente modificado, haciendo de puente con la filosofía moderna europea, tam-

---

[9] Séneca, *Ep.* 6, 7.

[10] M. Pohlenz, "Stoa und Semitismus", *Neue Jahrb. f. Wiss. und Jugendbildung,* 2, 1926, 268.

[11] E. Bevan, *Stoics and Sceptics,* tr. L. Baudelot. Paris, 1927.

[12] G. Kilb, OFM, *Ethische Grundbegriffe d. alten Stoa,* Freiburg, B. 1939.

bién de prosapia helénica. Pero el tesoro documental de la filosofía ha ido aumentando, y se impone un estudio discriminativo cada vez más apurado.

No se trata de establecer comparaciones del valor de los sistemas, sino de conocer su historia genética bien matizada. La corriente helenística se habrá de relacionar cada vez más con las manifestaciones del pensamiento ario o indoeuropeo, iluminado con el conocimiento más profundo del sánscrito y de la filosofía persa, así como de algunas escuelas hindúes, como el Sankya. Tal vez en esta dirección se habrán de explicar no pocas especulaciones gnósticas, algunas de indudable potencia especulativa, como la valentiniana. En esta dirección ha descubierto el P. Antonio Orbe filones ideológicos de gran riqueza, estudiando en los mitos gnósticos la verdad que encubren [13]. No faltarán profundos influjos mutuos. Pero urge la precisión de ahondar genéticamente, con todas las cautelas debidas, sin polarizaciones gratuitas como la del monopolio clasicista helénico.

Es indiscutible la existencia de estratos del pensamiento humano primitivo, que no se pueden confundir con el ario. La Historia de las Religiones ha descubierto grandes filones del subsuelo por todas las zonas del mundo, extendidas incluso por regiones dominadas más tarde por las invasiones arias. El estrato más profundo del Estoicismo, a nuestro juicio, es anterior a las especulaciones de Zenón. No se encuentra hasta que se llega a las capas del hombre megalítico, cubiertas por restos más o menos espesos de culturas posteriores. Sólo así nos parece que se puede entender al Estoicismo occidental, que tiene en Séneca su gran representante. En Séneca afloran todavía valores de un misterioso arcaismo prehistórico, conjugadas con una modernidad desconocida para el pensamiento griego. Son notables en muchos aspectos las afinidades de Séneca, el escritor más moderno de los clásicos, con pensadores de todo el mundo antiguo, por lo menos dentro de la franja sabia conocida con el nombre de Eurasia.

Es un problema de enormes dimensiones, en el que la Historia de la Filosofía debe apurar sus métodos de trabajo específicos con rigor científico. Para establecer influencias ideológicas no bastan las analogías doctrinales, que serían suficientes —a falta de otros métodos más probativos— para pensar en afinidades biográficas, e incluso avances en la evolución de la vida. Es el caso de los biólogos y de los paleontólogos en la Historia natural. Nadie puede reprender, a nuestro juicio, a Teilhard de Chardin porque aplique ese método hoy usual a la evolución biológica.

Pero en la historia de las ideas, tales analogías nada prueban. Ni siquiera basta la comparación de las grandes culturas, tal como la han desarrollado

---

13 A. Orbe, *Estudios valentinianos,* 6 volúmenes, Roma, 1956-1966, publicados en *Analecta Gregoriana.* El P. José M. Dalmáu ha dedicado un denso resumen de doce páginas a cinco de los volúmenes publicados por Orbe en *Selecciones de Libros,* v. I, 81-93, enero 1964. Como buen conocedor del Estoicismo, el P. Orbe ha podido estudiar el gran influjo del Pórtico en la "gnosis".

en forma sugestiva e impresionante O. Spengler en el *Ocaso de Occidente,* y con dimensiones mucho más vastas Arnold J. Toynbee en su *Estudio de la Historia.* Las influencias artísticas y sociales de la cultura tienen, en efecto, algo de irradiación connatural, que puede justificar ese procedimiento comparatista en la Historia de la cultura. Pero la influencia sobre ideologías propiamente dichas exige más. W. F. Albright ha recurrido a la teoría organísmica de la Historia, que tampoco creemos suficiente [14]. Es preciso llegar a la comprobación de un influjo ideológico (no puramente artístico) ejercido por la palabra mediante la comunicación expresa de ideas, aunque no precisamente por el vehículo de la enseñanza escolar sistematizada ni por la lectura y copia de escritos doctrinales. Tal es, por ejemplo, la siembra de ideas ejercida en la educación familiar y ambiental por medio del aprendizaje de la lengua. El idioma es un factor determinante de sistemas filosóficos.

El avance del conocimiento comparativo de las lenguas aplicado al Estoicismo lleva consigo una ampliación del campo de la Historia de la Filosofía, que no puede caber en el espacio diminuto de las categorías exclusivistas del helenismo clásico. Este es el recurso aplicado con grandes resultados al conocimiento del Estoicismo. Para ello es necesario sin duda utilizar el recurso de hipótesis defendibles, pero sólo en forma provisional, y con opción a recurrir a otras hipótesis más en consonancia con los hechos, como en cualquier otra ciencia exacta. Otro recurso empleado desde el Renacimiento con una técnica progresiva es el uso de las antologías de citas y alusiones estoicas, donde supone un paso gigantesco la publicación de los *Stoicorum veterum fragmenta,* de Hans von Arnim (1903), reproducido anastáticamente por Teubner en 1921, y enriquecido en 1924 por Maximiliano Adler con el necesario IV volumen, dedicado a índices. Un conocimiento siquiera sumario de esta colección es indispensable, a nuestro juicio, para el estudio del Estoicismo. Vamos a representarla brevísimamente, a base del prólogo del mismo autor, que precede al primero de los tres tomos.

Hans von Arnim, con las facilidades de un premio anunciado por la Academia filosófica de Göttingen, preparó un tomo de fragmentos relativos a Crisipo, completándolo después con los fragmentos de Zenón y de Cleantes, y más tarde con otros estoicos de menor influjo, como son Herilo, Dionisio Metathesino, Perseo, Esfero y Aristón de Chío. Para ello contaba con colecciones crisipeas fragmentarias publicadas por Gercke, sobre los papiros Herculanos, y por Croenart, sobre *Zetemata,* descritos por Valerio Máximo. Disponía, además, del *Papyrus Letronnii,* editado por Th. Bergke, y reeditado de nuevo por el mismo von Arnim. Se añadió el *papyrus Herculanensis* 1020 y los fragmentos editados por Baguet en 1822, en Lovaina, así como los restos de los tra-

---

[14] Cf. nuestro artículo "Problemas críticos en torno a W. Keller y F. Albright", *Estudios Eclesiásticos,* 38, 1963, 438-442.

tados crisipeos *Sobre la providencia* y *Sobre el Hado,* por Th. Gercke en 1885.

Pero la base de la gran compilación se hallaba todavía diseminada en autores conocidos. Ante todo en Plutarco, *De communibus notitiis* y *De stoicorum repugnantiis,* con alusiones esparcidas por otras obras del gran escritor griego, profundamente helénico y hostil en grado sumo a la Estoa. Un filón rico, ya en ataques contra el Estoicismo, ya en doctrinas físicas de Crisipo, se halla asimismo en Galeno. Alejandro de Afrodisia, en el siglo II de nuestra era, hubo de sostener grandes controversias para defender el aristotelismo contra los estoicos, a quienes cita con frecuencia, aunque otras veces les refuta sin mencionarles, como hace con Séneca. Hans von Arnim le estudia con diligencia, y saca de sus obras un gran número de fragmentos. De menos riqueza es el despojo de los pasajes de Séneca, que sigue en orden. Cicerón recogió un rico arsenal de materiales estoicos en todos sus libros filosóficos. Restan los doxógrafos. Entre ellos ha de figurar Diógenes Laercio, con Ario Dídimo y Aecio. En el prólogo de Hans von Arnim se hace un estudio de estas fuentes utilizadas para la compilación, y se prescinde de otras fuentes, aunque también son utilizadas, como las de Aquiles Tacio, Ammonio de Hermias, Arriano, Ateneo, Calcidio, Clemente Alejandrino, Diocles Magnes, Nemesio, Orígenes, Filón, Filodemo, Quintiliano, Sexto Empírico, Estobeo, y Teodoreto, para citar los principales.

Los fragmentos recopilados corresponden ordenadamente del modo siguiente. En el volumen I: a Zenón, del número 1 al 332; a Aristón de Chío, del 333 al 403; a Apolófanes, 404-408; a Herilo de Cartago, 409-421; a Dionisio Heracleota, 422-434; a Perseo de Citión, 435-462; a Cleantes de Assos, 463-619; a Esfero, 620-630; a Diocles, 631. En el volumen II: a Crisipo, 1-1216. En el volumen III: a Crisipo, 1-773 (y otros fragmentos en las páginas 194-205); a Zenón de Tarso, 1-5; a Diógenes Babilonio, 1-126; a Antípatro de Tarso, 1-67; dos fragmentos de Sosígenes y Heráclides de Tarso; a Apolodoro de Seleuco, 1-18; a Arquedemo de Tarso, 1-22; a Boeto de Sidón, 1-11; a Basílides, 1; a Eudromo, 1, y a Crinis, 1-5. A este material habría que añadir los fragmentos de Panecio, que carecen de una compilación, y los de Posidonio (ed. Bake), en colección muy deficiente.

En el ordenamiento de esta masa imponente de fragmentos, Hans von Arnim adopta la división estoica de la filosofía en las tres partes de la misma: lo *lógico,* lo *físico* y lo *moral,* aunque denunciando el peligro de hacer de ellas partes separadas, cuando en realidad son partes vivas de una ciencia única y vital. Esta unicidad de la filosofía es un rasgo del Pórtico, que le distingue de las escuelas griegas —especialmente de Aristóteles, que había considerado a la lógica como mero instrumento externo de la filosofía. Pero el peligro de transformar una distinción de órganos vitales en partes divisibles subsistió sobre todo en el desarrollo sutil de Crisipo. Séneca previene contra esa tendencia desvitalizadora del saber, cuando se convierte en polvo por las

excesivas divisiones: "Dividi enim illam, non concidi utile est... simile confuso est, quicquid usque in pulverem sectum est" [15].

El carácter orgánico y vital de la filosofía como una unidad coherente fue, para los estoicos, al mismo tiempo una ventaja y un obstáculo en la competición con las escuelas rivales de académicos, aristotélicos y epicúreos. Estas escuelas, propiamente helénicas, estudiaban el ser y la palabra en dimensiones espaciales, por así decirlo, horizontalmente dispuestas. Ni Zenón ni Séneca admitían entre los objetos del saber unas líneas divisorias tan claras y precisas. La definición, como delimitación neta de las cosas y de los asuntos, fue una cualidad griega, que en vano los estoicos trataron de imitar. En cambio, el vitalismo de su doctrina les elevaba hacia concepciones unitarias y metafísicas potentes, con merma de la distinción, pero con aumento de luminosidad y de dinamismo. Esto es lo que ocurre en Séneca, que mira con desdén las divisiones y subdivisiones de los tratadistas. Una exposición total del Estoicismo debería tener en cuenta los dos sistemas empleados por los grandes representantes del Pórtico: el de las divisiones y subdivisiones, que dieron a Crisipo su fama de dialéctico incomparable, y el de Séneca —más conforme a Zenón y Cleantes—, que supera a todos los estoicos precedentes por la fuerza unitaria de su pensamiento. En suma, creemos que ha sido otro acierto de Pohlenz el considerar al Pórtico como "un movimiento espiritual" [16].

Conscientes de las dificultades del procedimiento, trataremos de descubrir primeramente en el estoicismo el secreto de su dinamismo perenne, herencia de culturas prehistóricas y patrimonio sapiencial de una metafísica que se sublima paulatinamente.

El estoicismo de la etapa última, sobre todo el Senequismo, tuvo la misión de preparar y ceder el paso a la filosofía neoplatónica y areopagítica, que forma el subsuelo ideológico de la Europa primitiva hasta el escolasticismo medieval. Este aspecto del Estoicismo tiene para el historiador de la Filosofía un sentido, muy superior a la metodología escolar manifestada en el sistema de las divisiones y subdivisiones, que iremos dando a conocer —por lo menos en forma sucinta— al comentar algunos de los pasajes de los estoicos más importantes. En este primer volumen daremos el relieve posible a la formación básica y ambiental (muchas veces lingüísticas) del estoicismo antiguo u oriental, y una visión sintética preferentemente metafísica y social, como una especie de quintaesencia del Estoicismo. En apéndices documentales recogeremos la sistematización clásica del Pórtico. Estudios posteriores los reservaremos al estoicismo occidental representado por Séneca.

---

[15] Séneca, *Ep.* 89, 3-4.

[16] M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1947.

2. PLAN DE LA OBRA

En nuestra exposición partiremos de conceptos primitivos y dinámicos de la Estoa. Los más característicos están contenidos en la afirmación de Censorino, de interés extraordinario por su origen arameo:

Zenon Citieus, Stoicae sectae conditor, principium humano generi ex nouo mundo constitutum putauit, primosque homines ex solo, adminiculo diuini ignis, id est dei prouidentia, genitos [17].

Zenón kitiense, fundador de la secta estoica, creyó que el principio del género humano proviene del mundo nuevo. Los primeros hombres nacieron del suelo con el adminículo del fuego divino, es decir, de la Providencia de Dios.

Plutarco [18], Eusebio de Cesarea [19], Aecio [20] y Teodoreto [21] precisan algo más el origen atribuido por Zenón al hombre, diciendo en formas diversas que sus componentes son un ἅρπαγμα, es decir algo *arrancado* violentamente (ἀπόσπασμα) del ambiente. La "rapiña" se prosigue en generaciones sucesivas. Los hombres toman del mundo lo que tienen y lo transmiten a los descendientes. Esta descripción se ha interpretado en sentido materialista, suponiendo que los arameos empleaban hace dos o tres milenios una terminología intercambiable con la nuestra. En realidad, lo único que podemos deducir por ahora es que Zenón consideraba al hombre como algo desgajado de lo universal y absoluto del medio ambiente. Sería difícil establecer una contradicción entre su creencia sobre el origen del hombre y la relación genesíaca, fuera de que los elementos histórico-positivos están mucho más matizados y descritos en la Biblia. Estobeo determina más la tradición aramea de Zenón con los datos suministrados sobre el origen de los cielos.

Dice Zenón, que el sol, la luna y cada uno de los astros es inteligente y prudente, e ígneo, con un fuego artífice [22].

Animales y hombres nacidos de la naturaleza deben cumplir, según los cananeos, sus respectivas funciones u oficios en consonancia con los elementos recibidos.

El oficio animal es algo que acompaña a la vida (ζωή)..., el oficio humano es algo que acompaña al *bíos* [23].

---

17 Censorinus, *De Die nat.*, IV, 10; SVF, 1, 123.
18 Plutarco, *De cohib. ira*, 15, págs. 562 ss.; SVF, I, 128.
19 Eusebio, *Praep. ev.*, XV, 20, 1.
20 Aecio, *Placita*, V, 4, 1.
21 Teodoreto, *Graec. aff.*, V, 25.
22 Estobeo, *Ecl.*, I, 25, 3; pág. 213, 15 W.
23 Diógenes Laercio, VII, 107. Mejor en Estobeo, *Ecl.*, II, 7, 8; pág. 85, 13 W.

Este principio penetra en lo más profundo de la mentalidad fenicia y pasa al Estoicismo como una visión cargada de consecuencias. La vida (ζωή) es algo difundido en el universo. El *bíos* es *mi vida, tu vida,* la porción de la vida universal de cada uno de los hombres. Los animales participan de la vida del universo sin una tarea específica característica, algo en común. En el hombre, la participación de la vida universal viene condicionada por la razón o la palabra, de la que él sólo es capaz entre los vivientes de la tierra. La diferencia entre ζωή y βίος está descrita en forma exacta y breve por Ammonio:

Βίος ζωῇ διαφέρει. Βίος μὲν ἐπὶ τῶν λογικῶν τάττεται ζώων, τούτεστιν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων μόνων. Ζωὴ δὲ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ τῶν ἀλόγων ζώων. Ἐντεῦθεν Ἀριστοτέλης τὸν βίον ὡρίσατο οὕτως· Βίος ἐστιν λογικὴ ζωή, ὁ οὖν ἐπὶ τῶν θηρίων βίον τάττων ἀκυρολογεῖ [24].

Bíos es distinto de *vida. Bíos* se emplea para los animales racionales, es decir, sólo para los hombres. *Vida* se emplea para los hombres y también para los animales irracionales. De ahí la definición de Aristóteles: *Bíos* es la vida racional. Por lo tanto, el que aplica el *Bíos* a los irracionales habla impropiamente.

La definición es de algún peripatético tardío. En tiempo de Aristóteles se distinguían elementos sueltos de esta definición, pero la terminología filosófica no estaba aún preparada para formular una definición tan perfilada y bella. Hacia el 300 p. C. refería Jámblico una anécdota aristotélica que en forma jocosa podía servir de aproximación para la diferencia recogida por Ammonio. Según Jámblico, "Aristóteles refiere que el animal racional puede ser dios, o el hombre o como Pitágoras" [25].

El *oficio* de la vida humana fue en el pensamiento de Zenón un tema capital, fundamento de la Ética. Las funciones animales son algo concomitante a la vida difundida en todo el universo. El *oficio* o función del hombre, además de ser consecuencia concomitante de la vida absoluta e indiferenciada del cosmos, es consecuencia concomitante de la vida racional o vida diferenciada por la razón. Al nacer *arranca* el niño la vida terrestre general difundida en el aire. Más tarde tiene que arrancar la razón, manifestada en la palabra. Sólo así quedará constituido como hombre. La vida es la *naturaleza* o *phýsis.* La razón (= palabra) es el *lógos.* El *oficio* es la función moral del *bíos* humano. Estos tres elementos contienen el esbozo de la filosofía en sus tres partes: *Física, Lógica, Ética.* La *Física* toma vida de la tierra; la *Lógica* la toma del espíritu y la palabra; la *Ética* debe brotar en el mismo hombre; su función es sintetizar vida y *lógos* en el *bíos.*

Analicemos más los pasajes citados, que se confirmarán con otros en la exposición del sistema. Lo primero que resalta en la vida y el *lógos* es que

[24] Ammonio, *De sim. et diff. vocabulis,* v. "Bíos".
[25] Jámblico, *Vita Pythagorae,* 31.

se trata de dos principios absolutos formalmente distintos, pero coextensivos e inseparables en el universo. La función característica del hombre es arrancar la porción máxima posible de una y otra realidad y sintetizarlas en el *bíos*, conforme a las exigencias del todo (según Cleantes) o de cada uno (según Crisipo). El esquema *génnesis-lógos-bíos* (nacimiento, palabra, curso de la vida) aparece durante un milenio entero en autores sagrados y profanos. Isaías, San Juan y San Pablo lo emplean como esquema ordenador de su mensaje sagrado. En el campo filosófico se sirven de él, influidos directamente por la cultura aramea, Zenón, Crisipo, Posidonio e, inspirados en el Estoicismo, Cicerón y Séneca entre los occidentales. Los cananeos, como es sabido, adoraban el principio divino de la vida. Los hebreos, depositarios de la Alianza, cultivaban el respeto y obediencia a la palabra de Dios, pero considerando unos y otros la vida y la palabra como principios formalmente diversos, aunque inseparables, que al concretizarse en el hombre dan lugar a una discriminación ulterior del *bíos*, según se acomode o no a las funciones connaturales de su constitución.

La duplicidad del *bíos* —conforme o disconforme con la naturaleza— constituye dos anejos de la Ética; el conjunto de los grandes temas puede reducirse a los cinco títulos siguientes:

1.º La γέννησις (= nacimiento). Es la *fase vital* por excelencia; desgajamiento de un trozo de la vida universal. Dios toma la *adama*, tierra vitalizada por el fuego inteligente y artífice. Posidonio habla en Séneca [26] de *animalia protinus edita*, y de *producit natura*. San Pablo habla de *vivificación* de los muertos, como acción de Cristo [27]. En este capítulo entra la κρᾶσις o mixtión de los componentes corpóreos, a la que Pablo contrapone los dones espirituales [28]. A la generación sigue la *consensio membrorum* de Séneca [29]. El resultado es la *constitutio*. La *constitutio* individual es una porción de la *constitutio uniuersi*, comparada por Séneca con un reino [30] o *constitutio prima* [31]. Del *status* de cada uno se habla en Cicerón [32]. Alejandro la llama σύστασις [33].

2.º La fase característica del *lógos* unificador es la *conciliatio* u οἰκείωσις de Zenón [34]. Son los *prima naturae* [35], la propia *conciliatio* de cada uno con lo suyo en Cicerón —o la prima *conciliatio nascendi* [36], fundamento de todo lo social—, y de la *justicia* propia del universo (aun en los irracionales). En este capítulo entra el *usus membrorum* de Posidonio [37]. San Pablo usa el concepto para la unión vivi-

---

26 Séneca, *Ep.* 121, 6; cf. 3, 18.
27 S. Pablo, *Rom.*, 4, 17.
28 S. Pablo, *I Cor.*, 2, 13.
29 Séneca, *De ira*, IV, 31, 7.
30 Séneca, *Ad Gallionem dial.*, VII, 15, 7.
31 Séneca, *De benefic.*, VI, 23, 6; *Ep.* 95, 52-59.
32 Cicerón, *De finibus*, III, 5, 16.
33 Alejandro de Afr., *De anima libri mantissa*, I, 50, 25 Bruns.
34 Porfirio, *De abstin.*, III, 19.
35 Cicerón, *De fin.*, IV, 45.
36 Cicerón, *De fin.*, III, 22. *Commenta Lucani*, 74, Us. SVF, III, 134.
37 Séneca, *Ep.* 121, 5.

ficante del Espíritu[38] "que *habita* en vosotros". Aristóteles parece recurrir a este concepto primitivo al decir que la *justicia* es el sostén de la ciudad, por la red de vínculos que forman[39]. San Pablo habla del *uinculum pacis* (*Eph.* 4, 3). Ninguna de estas expresiones es convencional o formulista.

3.º La *ratio* o el verbo, principio de conocimiento, es el rasgo propio del *bíos* o vida humana. Zenón explicaba el proceso del conocimiento (en arameo, *yadah* = entendió) por la mano (= *yad)* con los movimientos del *agarrar, cogitatio, comprehensio, aprehensio.* La *ratio firmat*[40]. Posidonio discutía si los irracionales llegaban a tener el *sensus constitutionis suae*[41]. San Pablo supone que el *consensus* da estructura perfecta y pone la perfección real suprema en un conocer correspondiente al ser conocido por Dios[42]. La actividad del dinamismo cognoscitivo pertenece al ser, como algo constitutivo del mismo. Los conocimientos se "arrancan" del todo.

4.º El coronamiento de la vida racional es la *justicia,* la *aequitas,* la distribución ordenada en la participación de la vida del universo *racional*-mente entre todos. Aristóteles la llamó ἀναλογία πρὸς ἀλλήλους, comunicación racional en la adalteridad, que salva la ciudad por los cambios interpersonales[43]. Al todo le interesa salvar a los particulares, según Séneca[44], y defender el *aequum*[45]. Esta es la propiedad de la justicia de Dios paulina[46] para los que no ignoran la justicia de Dios. La *analogia fidei* es la que ordena las funciones diversas del Cuerpo de Cristo y nos reconcilia (ἀποκαταλλάξῃ) en Cristo. El intercambio y comunicación de actividades espirituales no es algo formal, sino realidad constitutiva.

5.º El aspecto sombrío del destino humano, por la falta del conocimiento y de la justicia, es la muerte, el *vicio.* La *natura nulli uitio commendat,* según Séneca[47]. Su intención es *uitare interitum,* según Cicerón[48], alejarse de los contrarios, según Posidonio[49]. Es la situación del hombre infiel y pecador para San Pablo, normal en los *alienati a uita*[50], como éramos todos.

Muchas de las dificultades que surgen en la lectura de los autores sagrados y profanos dependen del realismo arameo de los conceptos empleados, que chocan con nuestro lenguaje convencionalista. Zenón hubiera comprendido como lenguaje normal, ajeno al estilo metafórico, las frases iniciales de Isaías donde el profeta de Israel establece este diálogo entre Dios y la creación:

Oye cielo y escucha tierra, porque Dios habló;
Engendré hijos, los exalté. Ellos me despreciaron.
El buey conoció a su dueño; el asno, al pesebre de su amo.

38 S. Pablo, *Rom.,* 8, 11.
39 Aristóteles, *Magna Moralia,* A. 33, 1194 a, 16.
40 Séneca, *Ep.* 66, 31.
41 Séneca, *Ep.* 121, 5.
42 S. Pablo, *I Cor.,* 3, 10; *I Cor.,* 13, 12; *Gal.,* 4, 9.
43 Aristóteles, MM, 1194 a, 15.
44 Séneca, *De ira,* IV, 31, 7.
45 Séneca, *Ep.* 121, 15-23.
46 S. Pablo, *Rom.,* 1, 16 ss.
47 Séneca, *Epist.* 94, 56.
48 Cicerón, *De fin.,* III, 5, 16.
49 Diógenes Laercio, VII, 85-86. Lo mismo que Crisipo.
50 *Rom.,* 10, 2; 12, 6.

Israel no me conoció; mi pueblo no me comprendió.
Ay de la raza de los pecadores [51].

En nuestro convencionalismo, nos sentiríamos inclinados a pensar que Isaías se dejó llevar del entusiasmo por bellas metáforas. Zenón no lo hubiera entendido así. Hubiera comprendido la llamada del profeta hebreo, que describía la extrañeza real que producía en los cielos y en la tierra el nacimiento de un pueblo monstruoso, falto de cabeza y de corazón, en el sentido más riguroso de la palabra. El esquema es genuinamente arameo. Otro tanto ocurre con el prólogo de San Juan [52], objeto de innumerables comentarios eruditísimos, mal orientados por prescindir de la visión realista del mundo en que se educó en su infancia y juventud el discípulo de Jesús. Además de la Palabra y de la Vida, San Juan emplea como concepto básico el de la Luz. Esto ha inducido a creer el prólogo configurado en la antigua cultura oriental, especialmente irania. Sin duda que la luz jugaba en el Irán un papel muy importante [53]. Pero ¿tenía para los orientales e iranios una importancia mayor que en la cultura mediterránea, en que San Juan habló y pensó también gran parte de su vida? La lectura de la Epístola 102 de Séneca [54], esencialmente occidental, es un argumento para debilitar la teoría de Bultmann [55] y admitir en San Juan diversos influjos, además de la cultura aramea reflejada en el binomio Palabra-Vida, que es el eje principal de su prólogo. Los dos principios son también coextensivos e inseparables, pero no en el universo, sino antes del Universo, en el principio de la eternidad en Dios. La Vida y el Verbo bajan al hombre para ser luz del hombre en medio de las tinieblas. No son los hombres los que lo arrebatan con la mano. San Pablo había dicho que Cristo no consideró *rapiña* ser igual a Dios [56], usando la palabra ἅρπαγμα, que como veremos es una de las expresiones consagradas para designar la acción violenta del conocimiento estoico. Vino el Verbo a los propios (εἰς τὰ ἴδια) y los "propios" no le recibieron, los que le recibieron creyendo en su nombre "nacieron" hijos de Dios. Todos los elementos del esquema estoico juegan en el prólogo de San Juan su propio papel, aunque proyectados a una Providencia sobrenatural federativa, que los fenicios no estaban dispuestos a admitir.

La génesis histórica del Estoicismo, compleja por la misma naturaleza de los hechos, obliga por una parte al crítico a respetar el eje de la evolución del

---

51 *Is.* 1, 1-4.

52 C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel,* 1922. Defiende la tesis de que la primera redacción del evangelio de San Juan fue aramea. Bultmann reduce esa teoría al prólogo, que lleva sin duda rasgos arameos. Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* 15, Göttingen, 1957, 5.

53 La teoría aparece mucho más atenuada modernamente en el mismo Bultmann, que antes había dado una gran importancia al influjo iranio. Cf. Bultmann, *o. c.,* 23.

54 Séneca, *Ep.* 102. Cf. el comentario en nuestra obra *Séneca,* I, 306-309.

55 Cf. lo dicho en Notas anteriores.

56 S. Pablo, *Phil.,* 2, 6.

sistema, mas por otra parte le proporciona también puntos de referencia orientadores didácticamente para facilitar en lo posible la comprensión del proceso histórico. Por eso creemos justificado seguir en líneas generales el desarrollo de los tres conceptos-base indicados, que incluyen la Física, la Lógica y la Ética, con los dos anejos. Pero comenzando por su aspecto metafísico.

El estudio del Estoicismo encauzado con elementos arameos por iniciativa de Pohlenz y otros críticos, pierde su carácter oriental en la Estoa grecorromana de Panecio, Posidonio y Cicerón cultivada especialmente por el mismo Pohlenz y otros tratadistas. Esa fase del llamado Estoicismo medio constituye más bien una escuela griega sin el verdadero carácter estoico primitivo, que vuelve a reaparecer en el Estoicismo occidental de Séneca, de rasgos primitivos y prearios que perduran en el pensamiento occidental de Agustín y aun en el Medievo europeo. El nuevo aspecto del Estoicismo ha ido manifestándose cada vez con más fuerza en los estudios senequistas y agustinianos, especialmente en los trabajos publicados con ocasión del XIX Centenario de la muerte de Séneca, partiendo de criterios iguales a los que empleó Pohlenz para el Estoicismo antiguo oriental.

Esto nos obliga a dar un relieve preponderante al Estoicismo antiguo y al senequista occidental, que otros llaman imperial, considerando al Estoicismo grecorromano sólo como un eslabón de enlace. En cuanto al sistema doctrinal acomodaremos el método tradicional griego aplicado por Posidonio, reservando el vol. I a la acción universal del *Lógos* —sobre todo divino— en su aspecto metafísico y absoluto. El vol. II estudiará la acción especializada del *logos* humano o participado, en las tres zonas *lógica, ética* y *física.*

I

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

A. FUNDACIÓN DE LA ESTOA

1. Principios filosóficos de Zenón: La herencia cultural cananea. El año 312-311 llegó a Atenas el chipriota Zenón, joven estudioso de veintiún años. Su padre era un rico mercader de nombre Mnaseas, homónimo tal vez del arameo Manasés. Las ideas político-religiosas recibidas en su patria por el joven filósofo pueden conjeturarse por el origen fenicio de la dinastía real que conoció en Kitión y por los cultos cananeos que se practicaban en su niñez. Precisamente el año 312 era destronado el rey Poumiathón por Tolomeo, después de la victoria que éste obtuvo contra su rival Antígono. El reino perdió su independencia por haberse confederado con el partido derrotado. El padre de Poumiathón (361-312) se llamaba Melekiathón (392-361). Sus antecesores habían llevado todos el nombre de Baal: Baalmelek I (h. 479-449); Azbaal (449-425); Baalmelek II (h. 425-400) y Baalraam. Los cargos de la ciudad llevaban asimismo denominaciones fenicias, como los *souffet,* jueces equivalentes a los cónsules romanos.

El nombre de Baal heredado por los reyes de Kitión es un indicio de que la realeza suponía, en el reino meridional de Chipre, un estrecho parentesco con la divinidad. La literatura político-religiosa de Canaán confirma la poca distancia que los fenicios establecían entre el hombre y la divinidad. Los profetas de Israel hacen escarnio de Baal, mezcla grotesca de algo que ni es dios ni hombre, y muchas veces es un hombre transformado en dios. Esta transformación se daba naturalmente en los reyes. Los estoicos trasladaron estas ideas a la semblanza del sabio.

Los dioses de Chipre pertenecían también al panteón fenicio o cananeo. Entre los dioses masculinos figuraba Baalmerafe, dios de la salud; Esmun-Adoni (= mi señor), Esmun-Melqart (= el Soberano, equivalente a Heracles, como en Tiro); Rescheph-ches, dios del rayo, como el fenicio Rescheph. A estas divinidades masculinas respondía en Chipre la diosa Astareth (= Astarté, diosa de la vida, como Venus) [1].

---

[1] Cf. Burchner, v. Kitión, en RE Paulys, XI, 535-545.

Los dioses fenicios eran considerados como una sola divinidad o como un panteón. Lo mismo ocurrió en el Estoicismo. Más tarde se verá el influjo ejercido en Zenón por las leyendas semíticas de los dioses fenicios, en especial las de Baal y Astarté. La investigación moderna ha logrado conocer con mayor precisión el concepto que de ellos tenían los fenicios, gracias a los descubrimientos ugaríticos, que componen la llamada *Biblia Cananea*.

Baal, con su significación de *dueño, soberano* y *esposo,* era el término propio del dios masculino personificado en varias divinidades o manifestaciones históricas diversas, adoradas ya como dioses de la naturaleza y estaciones del año, ya como personalidades divinas encargadas de diversos oficios o atributos, como el dios del rayo o el de la generación. En su forma naturalística, opuesta al monoteísmo de Israel, parece haber sido frecuente la denominación de *hadad,* nombre teóforo que se halla también en los cuestores de Kitión. La nota filosófica más importante son las luchas de Baal, victoriosas unas y desastrosas otras, con el dios El.

En los documentos de Ras Shamra-Ugarit se repiten los nombres teóforos de Baal, lo mismo que en Chipre. Baal pertenece al panteón ugarítico. Aparece asimismo como nombre teóforo El, que era el dios supremo del panteón ugarítico. Con ellos figura, como nombre teóforo, el de la diosa Anat, la virgen, y el de la diosa estelar Astari, equivalente a Venus [2]. A Baal se le considera como más primitivo; era también ordinariamente más funesto para los hombres. En cambio, su rival El es propicio y justo para sus adoradores. El antagonismo entre Baal, seguido de legiones demoníacas, y El, rodeado de ángeles, se repite en los diversos tratados de la Biblia ugarítica o cananea. Así, en el ciclo funerario de Agahat, donde "El se muestra impotente ante las fuerzas malignas de Baal" [3]. *Las ordenanzas y preceptos* no mencionan más que a El, dios de los dioses (*elm*) [4].

En la historia anovelada de las *Crónicas del Gran Rey,* éste se rebela, abandonando a la diosa Asherat, esposa de El, sin conseguir con ello la protección de Baal y Astareth [5]. Su rebelión fue castigada con grandes desastres nacionales. Baal y El, potentes ambos, aunque el primero malo y el segundo bueno, aparecen en lucha continua en las *Crónicas* [6]. Estas relaciones medio fantásticas medio históricas fueron escritas por el Rey de Ugarit, Niqmad, natural de Shirmond (Chipre?). En ellas aparece asimismo la contraposición de las divinidades femeninas Asherat, personificación del amor bueno y Astareth, personificación del amor malo. Esta última se asemeja a la Afrodita terrestre, fatal y funesta, descrita por Plauto:

---

[2] Véase R. de Langle, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit,* Paris, 1945, II, 349-352, números 5, 9, 28, 29. El panteón siro-fenicio, cfr. Cencillo, *Mito,* BAC (1970), 168.

[3] Cf. E. H. del Médico, *La Bible cananéenne,* Paris, 1950, 113.

[4] *L. c.,* págs. 131 ss.

[5] *L. c.,* pág. 142.

[6] *L. c.,* pág. 151.

Diva Astarte hominum deorumque vis, vita, salus: rursus eadem quae est Pernicias, mors, interitus [7].

Las leyendas mitológicas fenicias constituían el panorama teológico-religioso de Zenón cuando arribó al Pireo el año 312. Los biógrafos refieren que se dirigió a una librería pública, donde cayó en sus manos una obra de Jenofonte, probablemente los *Memorabilia*. Jenofonte, según algunos, interpreta la figura de Sócrates con el criterio de la gran personalidad de Antístenes [8].

El choque entre Zenón y los filósofos grecolatinos no obedece a caprichos personales. Es un producto natural que brota de hondas raíces diferenciales del helenismo indoeuropeo y del semitismo antiguo, o de la cultura mediterránea del neolítico dominante en el Oriente próximo. Luego veremos que Cicerón-Cotta toma a risa el fuego divino artífice de las cosas. El concepto le era familiar en las diversas acepciones industriales, literarias y musicales, que el arameo daba al verbo *qainâyâ*. Aunque superficialmente, conocía estas palabras arameas (jocosas para un romano). En su trato con Antíoco de Ascalón, fiel intérprete de la mentalidad aramea, eran temas de discusión y de cotejo las propiedades lingüístico-conceptuales, en las que Antíoco se había educado, lo mismo que Zenón. Las propiedades ígneas suprasensibles —o metafísicas, en el sentido más riguroso de la palabra— constituían en Palestina creencias vigentes durante muchos siglos, transmitidas hasta nosotros en pasajes numerosos de la Escritura.

Comencemos por el fuego-artífice. El Prof. Friedrich Lang ha dedicado un artículo amplio y erudito en el *Wörterbuch* de Kittel a este tema importante de la cultura antigua. El estudio exegético de los datos acumulados lo creemos algo deficiente, pues echamos de menos el *aspecto metafísico,* al que corresponden muchas de las aplicaciones del concepto. Es el mismo defecto observable en la crítica antiestoica de los filósofos clásicos griegos y latinos, como ocurre en el pasaje que aduciremos de Cicerón [9]. Resulta instructivo confrontar los pasajes de Crisipo y de Zenón sobre el elemento ígneo con los episodios bíblicos donde interviene el fuego durante todo el primer milenio antes de Cristo. La comparación permite sorprender en la Estoa y en los autores sagrados un *concepto metafísico* equivalente sobre la naturaleza del fuego. Basten unas breves notas acerca de la misión profética de Elías, a quien la misma Escritura le presenta como el profeta del fuego [10].

En tiempo de Zenón debían conservarse todavía frescos, a pesar de los cinco o seis siglos transcurridos, los recuerdos de las violentas guerras de los sacerdotes de Baal y Astarté contra los profetas de Israel. La escena más importante es sin duda el acuerdo mutuo de Elías y sus rivales sobre las con-

[7] Plauto, *Mercator,* IV, sc. 6, v. 825 ss.
[8] A. Tovar, *Vida de Sócrates*, págs. 31-35. Natorp, v. Antisthenes RE Paulys, I, 2541.
[9] Fr. Lang, v. πῦρ en Kittel, vol. VI, 957-963.
[10] *Ecclo.*, 48, 1 ss.

diciones en que se va a dirimir la supremacía entre Yahvé y Baal. Esto ocurría durante el reinado de Acab. Elías les lanza el reto en la siguiente forma, que pareció obvia a sus rivales:

> Dénsenos dos bueyes; escojan ellos uno; descuartícenlo, colóquenlo sobre la leña sin poner fuego ellos. Yo haré lo mismo con el otro buey, sin poner fuego. Invoquen ellos los nombres de sus dioses, yo invocaré el nombre de mi Dios. El dios que oyera por el fuego, será el Dios. Todo el pueblo dijo: 'excelente propuesta' [11].

Esta escena, ininteligible para un grecolatino, encajaba perfectamente en el *ignis artificiose ambulans* de la cultura aramea de Zenón, sin que por ello justificara las matanzas que en torno a estos actos tuvieron lugar. La única diferencia en el comportamiento de ambos bandos está en los procedimientos litúrgicos. Los sacerdotes de Baal, mientras invocan a voces a sus dioses, dan saltos rituales por encima de la pira, se hacen incisiones sangrientas, emplean todos los medios para conmover la solicitud de Baal. Elías se ríe de esos procedimientos y, por su parte, se limita a una plegaria ferviente, en la que le recuerda a Yahvé: "Señor, Dios de Abrahán, manifiesta que por mandato tuyo hice hoy estas cosas" [12]. Mas para uno y otro bando es normal el juicio del fuego, como elemento manifestativo de la divinidad. En efecto, las más de las teofanías principales tienen lugar después del fuego. Elías, fugitivo del furor de Jezabel, irritada por la matanza de sus sacerdotes y profetas, es testigo de la teofanía de la cueva de Horeb, en la que desfilan los heraldos de Dios. Primero un viento huracanado que desgaja montes y rocas. Le sigue el fuego como otro heraldo, pues no estaba "el Señor en el fuego". Después del fuego, viene "el silbido suave del viento" [13] y, a continuación, la palabra de Dios. Otra vez el fuego devorador invocado por Elías abrasa cincuenta soldados enviados por Ocozías, cuando le saluda el jefe como hombre de Dios: "Si soy hombre de Dios, que descienda fuego del cielo y te devore a ti y tus cincuenta soldados" [14]. La misma suerte corre una segunda embajada. Finalmente estando junto con Eliseo, una carroza de fuego con caballos ígneos, los separa uno de otro, arrebatando a Elías en un torbellino.

La crítica moderna pondrá en duda la historicidad de algunas de estas escenas, relegándolas a la leyenda. Pero la guerra religiosa de los adoradores de Yahvé contra los de Baal y Astarté fue demasiado duradera y sangrienta para atribuirla a la imaginación popular. Los recuerdos de aquellas escenas quedaron perpetuados en la toponimia de Israel. Tampoco es correcto incluir los hechos en puras manifestaciones de la mitología cananea y palestinense. Son escenas que encajan mal en los conceptos científicos de nuestra termodi-

---

[11] *3 Reg.*, 18, 23-24.
[12] *L. c.*, 18, 36.
[13] *L. c.*, 19, 12.
[14] *4 Reg.*, 1, 12.

námica y en nuestras clasificaciones filosóficas y religiosas. En su complejidad cabe el monoteísmo hebreo, el politeísmo de Canaán y las supersticiones de Siria. El cronista de Israel critica irónicamente los prejuicios supersticiosos de los sirios, cuando explican a su rey la razón del desastre sufrido en Israel:

> Los siervos del rey de Siria le dijeron: Dioses de montañas son sus dioses, por eso nos vencieron. Es mejor combatirlos en la llanura [15].

En esta tradición ambiental rebosante de vida, se elaboraron necesariamente conceptos de una complejidad ideológica irreductible a los esquemas cientistas griegos. Los helenos, acostumbrados a una vida nómada y guerrera, miraban el mundo ingenuamente; admiraban la naturaleza imbuidos en interpretaciones mitológicas y la interpretaban con el recurso de elemenos lingüísticos adaptados a su vida multisecular. El rasgo característico de la mentalidad aramea, en comparación con el naturalismo helénico, destaca por la intervención activa universal de elementos religiosos combinados con las fuerzas misteriosas de la vida. Por eso, comparando a Zenón con Aristóteles, las categorías aristotélicas, exponente de la cosmovisión helénica, son exclusivamente físicas. En cambio las del pensamiento arameo o palestinense constituyen una amalgama rica en ideas metafísicas y físicas, aunque a veces (no siempre) englobadas en la superstición. Así ocurre con el concepto del fuego, instrumento de las manifestaciones de la divinidad. Cicerón lo entiende como la actividad de un duende que actúa en todas partes. Pero Yahvé lo emplea como algo totalmente subordinado a sus designios personales y libres. No siempre es fácil precisar con rigor cuáles son los atributos de Yahvé en contraposición a las divinidades fenicias. En las manifestaciones punitivas solicitadas por Elías predomina el efecto destructor del fuego. En su rapto al cielo prevalece el poder discriminativo y mayestático; en la aparición de Elías y Moisés en diálogo con Jesús en el monte Tabor [16] deslumbra el brillo de la gloria. En general, puede afirmarse que ninguna de estas manifestaciones ígneas y luminosas es ajena a los atributos del fuego en la mentalidad aramea de Zenón. Todas ellas son chocantes, en cambio, para la mentalidad helénica, si se prescinde de las ideas especiales de Heráclito acerca de la naturaleza del fuego. La semejanza entre la Biblia y el Estoicismo radica en último término no tanto en el mismo fuego, sino en el conjunto físico-metafísico de las propiedades *de la actividad* o del trabajo en cuanto tal, que apenas tiene que ver nada con la ἐνέργεια griega. Por su importancia metafísica y por los elementos exegéticos comunes con el pensamiento bíblico, no será superflua una breve comparación de la actividad del *lógos* estoico con el *qânâh* de los arameos. Con esto pasamos al aspecto lingüístico.

---

[15] *3 Reg.*, 20, 23.
[16] *Mat.*, 17, 4.

Los escrituristas han encontrado el verbo *qânâh* empleado, al parecer, con acepciones mal reducibles a unidad. Su significación básica toma, en *Gen.*, 14, 19, 22, un sentido traducible con crear (*qôneh* = "creó cielo y tierra"). En el *Cántico de Moisés*[17] sería más bien procrear *qânèká* ("Yahvé, tu padre, te ha procreado"). El pasaje *Prov.*, 8, 22, lo interpretan *los LXX* por *creó* = ἔκτισε, mientras que Aquila, Theodotión y Symmaco lo traducen por *poseyó* = ἐκτήσατο. El sentido de *poseer* lo han dado los intérpretes frecuentemente a diversos pasajes, comenzando por *Gen.*, 4, 1: "he poseído un hombre por Dios" (*qânîtî îsh'èt Yahweh*), palabras de Eva al dar a luz a Caín, que podrían tener un sentido de agradecimiento humilde, contrario a la tentación de soberbia de llegar a ser como dioses. Aquí ha surgido la pregunta: "¿Qué relación existe entre el nombre de Caín (Qayin) y el verbo *qânîtît?*"[18]. C. Hauret, en quien hallamos los datos sobre esta cuestión, aduce un pasaje importante del orientalista Albright, diciendo:

> W. F. Albright, a propósito de un texto de Ras Shamra, supone una relación entre *qayin* y el verbo ugarítico *qny*. En la leyenda de Aqhat se lee este verso: tshq. *'nt.wblb.tqny*[19]. Albright lo traduce así: "Anat laughed and in her heart she contrived (Anath se rió y tramó en su corazón). Y acompaña su traducción con este comentario: I connect it (= la palabra *qny*) with the Arab. *qyn*, "to forge, form, decorate, repair", etc., whose presence in Hebrew and Aramaic is attested by Aram. *quainâyâ,* Hebr. *qayin (Gen.,* 4, 22) "smith", *qînah,* "melody", *qônén,* "to make" a melody", like Eth. *qny,* wich preserves the same phonetic form as Ugar[20].

El mismo Albright describe la familia de los *Qenitas* —procedentes del sacedote madianita Jetró o Reuel, suegro de Moisés, que llevaba ese nombre—, como equivalente de *Forjadores,* es decir, "pertenecientes a la forja del cobre". Cf. *Gen.*, 4, 22, en árabe *quain* y en arameo *qainâyâ*-forja[21]. Después de los grandes descubrimientos agrícolas de Mesopotamia en el cuarto milenio antes de Cristo, la industria del metal, y primeramente la del cobre, polarizó la atención del mundo sabio e industrial hasta el milenio primero. Las concepciones "científicas" y sacrales, junto con las teorías biológicas, se polarizaban en torno a la metafísica del trabajo y del arte. Pero *la vida* constituía siempre el gran enigma.

El conjunto de significaciones del *qânâh* arameo adquiere una serie de matices especiales en la actividad divina que preside a la formación del embrión en el seno materno. G. Hauret insiste en ellos para atenuar o desvirtuar el relieve que otros críticos, como P. Katz, tratan de dar al sentido de pro-

---

17 *Dt.*, 32, 6.
18 Ch. Hauret, "Notes d'Exégèse: Genèse, 4, 1: Possedi hominem per Deum", en *Revue des Sciences Religieuses,* 32, 1958, 359.
19 Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic manual* 2 *Aqht,* VI, lin. 41, pág. 183.
20 "qny", *Bull. of the Amer. Schools of Or. Research,* 94, 1944, 34.
21 W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum,* Bern, 1949, 257.

piedad, por ejemplo, en *Gen.*, 4, 1: "Possedi hominem per Deum", y la teoría de P. Humbert, según la cual *qânâh* tendría dos sentidos diversos fundamentales, *procrear* y *poseer* coordinables con el *mando* o el *imperio*. Dice Hauret:

> Entre la idea de *creación,* que P. Katz rechaza como anacrónica y la de *propiedad, ownership,* o de *señorío, lordship,* que preconiza, hay margen para una acepción más general, que abarca todos los casos alegados. El Señor *entreteje* al niño en el seno de su madre, formando lo más íntimo y oculto del cuerpo humano en los riñones. He aquí por qué nada escapa a la omnisciencia divina. Dios sabe, porque hace.

P. Humbert concluye su encuesta sobre la raíz *qânâh* admitiendo la existencia de dos verbos, uno para el uso comercial, con la significación de adquirir, y otro muy antiguo, usado en el lenguaje cultural, con el sentido de crear. Los filólogos suponen, en efecto dos raíces homófonas distintas. Mas lo que importa subrayar es que *qnw/qny* connota desde la más alta antigüedad la idea de la procreación. En la Leyenda de Keret, las primeras líneas describen la triste situación del rey Keret y de su casa. En una noche de insomnio el rey llora viéndose privado de posteridad. El dios El se le aparece y se informa de la causa de su tristeza. Keret, en su respuesta, declara que la razón de sus lágrimas no es la falta de bienes, dinero, esclavos o caballos. Se lamenta de verse desprovisto de heredero, y entonces pronuncia esta súplica: (tn) *bnm aqny* (*tn t*) *arm.amid.* Su traducción natural es esta:

> *Concede que engendre un hijo* (o *hijos)*
> *Concede que multiplique (mi) clan*[22].

Teniendo presentes estos datos de las fuentes orientales, adquieren su valor e importancia los pasajes ciceronianos relativos a Zenón. No nos importa que Cotta-Cicerón tomen a risa el contenido metafísico o religioso que Antíoco Ascalonita describía en su referencia. Repasando los pasajes *De nat. deorum,* II, 57, y III, 27, hallamos los siguientes elementos conceptuales del *qânâh*:

> II, 57, 58: procreador *(ad creandum progrediens* y *creare et gignere);* arte *(artis propria* y *magister artium);* posesión *(complexu suo coercet);* formación corpórea *(quae seminibus gignuntur, augescunt, continentur);* providencia, designio calculado *(prouida utilitatum opportunitatumque* y *prudentia, prouidentia);* actividad personal *(ut nosmet animis mouemur et sensibus).*

> III, 27: posesión *(animum arripere);* lengua, orden *(numeros, cantus; orationem; loqui solem cum luna,* y *harmonia);* artes industriales *(artificiose ambulare, omnia ciere* y *agitare manibus);* letras *(litteratum esse mundum).*

Los conceptos dinámicos expresados por el arameo *qânâh* son facetas diversas del *ignis artificiosus* o *artificiose ambulans* de Zenón. Las propiedades

---

22 Cicerón, *De Nat. Deor.*

de la actividad ígnea tienen, por una parte, el rasgo común de su profunda intimidad en el seno de la naturaleza y, por otra, su disponibilidad para ser manejadas por la voluntad libre de los dioses. Ambos rasgos de inmanencia y transcendencia se complementan, unidos y separados al mismo tiempo por fronteras difícilmente precisables. Esta imprecisión se advierte en la leyenda de Prometeo, de origen probablemente semita o preario, que los griegos (Hesíodo y trágicos) presentan como rival de Zeus, e inferior a los cultos helénicos. En todo caso, en los estoicos tampoco se puede determinar siempre si la actividad es sensible o inteligible en la *visión* y en la *comprehensión,* que son dos manifestaciones realizadas en el hombre por la actividad ígnea artificiosa de la naturaleza. Pero la línea divisoria entre la zona sensible y la inteligible, aunque de difícil precisión, se da en la realidad y señala las diferencias de la valía y estimabilidad de las acciones. De cada uno de los hombres y de los pueblos depende el grado de perfección y de elevación de su actividad. La teofanía de Elías, lo mismo que las de Moisés, no eran realidades cuya perfección fuese totalmente ininteligible para los hebreos ni para los arameos en general. La diferencia que Yahvé trataba de inculcar en el pueblo de la Alianza consistía en la superioridad incomparable de su acción providencial sobre las manifestaciones de tutela y protección de los dioses o espíritus a cuyo culto se entregaban en los pueblos limítrofes a Israel.

Los conceptos dinámicos de la Teología-metafísica del trabajo en todos sus ramos (intelectual, artístico, metalúrgico, biológico y social), expresados por el arameo *qânâh,* entran en las propiedades del *ignis artificiosus* o *artificiose ambulans.* El estudio de este verbo arameo, central para las aplicaciones activistas de la filosofía estoica, pone de relieve la gran importancia dada en la cultura sapiencial primitiva al rango jerárquico de cada una de las actividades humanas y cósmicas, sensibles y suprasensibles, buenas y malas, espontáneas o técnicas, mediante el conocimiento mayor o menor del agente. Cada acto concreto es participación de la actividad primera, universal y suprema de la divinidad. Esta cosmovisión fundamental se halla en la cultura aramea con las diversidades accidentales indicadas, que se reflejan principalmente en el carácter personal y soberano de Dios. Volvamos a Zenón.

2. Influencias griegas: Antístenes. Impresionado el advenedizo Zenón por la lectura de Jenofonte, preguntó al librero quiénes eran los hombres descritos en el libro. En aquel mismo momento acertaba a pasar por allí el filósofo cínico Crates, discípulo inmediato de Diógenes, sucesor de Antístenes. Zenón se adhirió sin más a la escuela cínica regentada por Crates Tebano. Muchas eran las causas de la simpatía que le atrajo hacia el filósofo cínico. La primera, tal vez, fue que Crates prefería ser hombre —es decir, hombre razonable y sabio— a ser griego. Sabemos que el filósofo Tebano se consideraba compatriota de Diógenes de Sínope, del

Helesponto. Como dice H. C. Baldry [23], no es que Crates se considerara miembro de la ciudad del cosmos, formada por todos los hombres, sino sólo del cosmos, es decir una porción sabia del mundo. Estas ideas se hallaban en Jenofonte, ateniense desilusionado de Grecia, ajeno totalmente al panhelenismo de Platón y Aristóteles, panegirista de Ciro y de la educación persa. Jenofonte murió en Atenas. Sin duda que Antístenes adolecía de la misma desilusión, y probablemente el mismo Sócrates [24]. Tal vez fue uno de los motivos de la estrecha afinidad que siempre existió entre el cinismo y el Estoicismo. Pero esto no basta. ¿Qué más fue lo que indujo al joven chipriota a seguir a los discípulos de Antístenes?

A un temperamento profundamente religioso y amante de la verdad, como se manifestó siempre Zenón, le tenía que subyugar el espíritu crítico radical, auténtico y entero de Antístenes. Por su carácter religioso y a la vez crítico, se hallaba perplejo ante las graves dificultades a que estaba sometida la religiosidad cananea. Zenón no podía desconocer la crítica implacable de que era objeto la mitología cananea de parte del monoteísmo israelítico. Por otra parte no podía aceptar las creencias de los hebreos. Para ello hubiera tenido que renunciar a lo más íntimo de su mentalidad fenicia, profundamente opuesta a la moral mosaica, esencialmente normativa. La fidelidad a su tierra natal y a las tradiciones patrias constituían para Zenón un patrimonio irrenunciable, como consta por diversos episodios de su vida. Según Antígono Caristio, Zenón nunca negó su origen kitiense [25]. Como tal figuraba en la lista fiscal de los contribuyentes, y en la lista erigida en su honor por los atenienses con la leyenda: *De Zenón el filósofo,* mandó añadir: *kitiense.* Los ciudadanos kitienses de Sidón le reclamaban como suyo. En la imposibilidad de abandonar su religión patria y de conservar sus mitos, el descubrimiento de la filosofía cínica constituyó para Zenón una solución inesperada. Antístenes había abandonado los mitos sin caer en el ateísmo. Siguiéndole, podía liberarse también él del lastre mitológico de las tradiciones fenicias sin romper con la religiosidad en ellas contenida. Antístenes se había liberado de la religiosidad tradicional griega inspirándose en un monoteísmo racional. En uno de sus fragmentos se dice: "según las leyes, hay muchos dioses, pero *uno* según la naturaleza" [26]. Los mitos fueron comentados alegóricamente por los cínicos. Fue la única transacción de su criticismo en obsequio a la religiosidad tradicional. Por lo demás, una lógica radical debía olvidar todos los miramientos a lo convencional. Debía aspirarse a un substantivismo escueto, exento de adjetivaciones inútiles, quedándose sólo con las realidades tangibles. Así, "les gustaba el no admitir que al hombre se le llamara bueno, sino a lo bueno, bueno; y al

---

[23] H. C. Baldry, *Entretiens Hardt,* VIII, 180.
[24] Diógenes Laercio, VII, 1, 1.
[25] Cf. D. Reverdin, *Entretiens Hardt,* VIII, 94 ss.
[26] Frag. 24 Mü.

hombre, hombre"[27]. De esta manera llegó Antístenes a una dialéctica irrebatible y a un concepto "absoluto" de la virtud, ajena a toda norma y convención e identificada con la naturaleza. Esta filosofía, tan próxima a las *opiniones universales* (κοιναὶ ἔννοιαι) entendidas como entre los fenicios, le pareció a Zenón de un valor irrecusable. El filósofo chipriota, impulsado por su racionalismo a ultranza (lo mismo que los cínicos), combatió, en efecto, los principios normativistas prohibitivos de la homosexualidad y del incesto, siempre en nombre de la razón. Esta actitud no pudo extrañar en Grecia, pues Platón era todavía menos escrupuloso, sin que ello extrañara a nadie. Zenón era por lo menos contrario al adulterio, vicio abominable también en Israel. Su moralidad estaba en consonancia con las costumbres cananeas, algunas de ellas rigurosamente sancionadas por Moisés y reprobadas por los Patriarcas Lot, Rubén, y Judá. En suma, más por incompatibilidad temperamental, que por diferencias filosóficas, hubo de abandonar Zenón la escuela cínica de Crates. Como dice Diógenes Laercio[28], era "más ruboroso de lo que pedía la falta de vergüenza de los cínicos". Crates intentó curarle de su exceso de pudor provocándole escenas callejeras ruidosas. Zenón le abandonó para oír después a Estilpón, Xenócrates y Polemón. Con Xenócrates pasó diez años. A los veinte años de aprendizaje, pasados la mayor parte en la Academia, el filósofo chipriota, insatisfecho de la dirección de las escuelas griegas (aun de la Academia y del Cinismo), y contrario muy especialmente a la dirección aristotélica y epicúrea, comenzó a profesar su propia filosofía en el Pórtico o *Stóa poikíle* de Atenas. Las ideas platónicas resultaban demasiado abstractas, inoperativas y transcendentales para su pensamiento dinámico y vitalista. Por el contrario, los cínicos alardeaban en demasía de un existencialismo que resultaba inhumano por sus excesos anticonvencionalistas.

Intentemos precisar algo más los puntos de acuerdo y desacuerdo de Zenón con los pensadores griegos, comenzando por la gnoseología. Los rasgos más determinantes de una filosofía son el concepto de Dios y la doctrina sobre la actividad más característica del hombre, que es el conocimiento. La escuela griega que mejor se acomodó en ambos puntos a la mentalidad fenicia de Zenón fue la de Antístenes. En lo que discrepó de todos los griegos fue en el dogma del *lógos*, o fuego divino creador del mundo y del hombre. Es notable la afinidad de Zenón con el pensamiento hebreo en este punto, como se ve por el pasaje de Censorino que nos sirvió de punto de partida en la Introducción. Repetimos la redacción para comentarla brevemente:

> Zenón kitiense, fundador de la secta estoica, creyó que el principio del género humano proviene del mundo nuevo, y que los hombres primeros fueron engendrados del suelo con el adminículo del fuego divino, es decir, de la providencia divina[29].

---

[27] Platón, *Euthydemo*, 259 d.
[28] Diógenes Laercio, VII, 1.
[29] Censorino, *De die nat.*, IV, 10; SVF, I, 123.

En la cosmogonía helénica o prehelénica, el que comunica a los hombres el fuego divino es Prometeo, de la prosapia occidental de Iápeto y los Titanes. Prometeo —como indica su nombre— es equivalente a la Providencia. Zenón pudo identificar dos mitos, uno churrita y otro helénico o prehelénico, sobre la creación del hombre. En el mito churrita recién descubierto, Anus dios del cielo es castrado por su hijo Kumarbis. Es una de las variantes del ἅρπαγμα o "rapiña" celeste cometida por el hombre. Kumarbis es destronado por sus hijos. En el mito helénico, Cronos castra también a su padre Uranos, y es destronado por su propio hijo Zeus, que se hace así dios del cielo y castiga a Prometeo (= la Providencia), quien comunica fuego divino al homínido creado por su hermano Epimeteo. Zenón considera al *lógos* (= *Prónoia*) como hacedor del hombre racional. Pero he aquí que los griegos —comenzando por Hesíodo [30], Esquilo [31] y Platón— [32], en vez de ser fieles al mito prometeico, prefieren la autoctonía griega. La fantasía griega modifica el mito de Prometeo, haciendo que Zeus le castigue llevándole encadenado a las rocas del Cáucaso, para ser allí devorado continuamente por un buitre que le roe las entrañas. Mientras tanto, el mismo Zeus envía a Mercurio para que dé una inteligencia más elevada, político-social, a sus enemigos los hombres, a fin de que no perezcan desamparados de la Providencia (= Prometeo). La colisión religiosa entre Zenón y los helenos es manifiesta. Zenón es el defensor de la Providencia, como los cananeos y los prehelenos de Grecia. Aristóteles, representando al panhelenismo, la niega. Platón la supone torturada en Prometeo. Más tarde veremos cómo el Sócrates de Jenofonte representa una tradición primitiva, prearia, coincidente con la cananea.

La figura de Prometeo representa, además, una gnoseología activista, tan propia de la mentalidad occidental y cananea, como contraria a la mentalidad griega. Con esto tocamos un punto importante de fricción entre Zenón y el helenismo.

La teoría de la comprensión estoica lleva sin duda la impronta del sustantivismo cínico, profesado por Antístenes. Pero Zenón lo limitó al sabio, capaz de conocer las cosas en forma comprensiva. Esta teoría pasó al Estoicismo sensibilizada con una declamación personal muy significativa de Zenón:

Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. Nam, quum extensis digitis aduersam manum ostenderat, "uisum, inquiebat, huiusmodi est". Deinde, quum paullum digitos constrinxerat, "assensus huiusmodi". Tum quum plane compresserat, pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat. Qua ex similitudine etiam nomen ei rei,

Esto lo declaraba Zenón con el gesto. Porque, enseñando la palma de la mano con los dedos extendidos, decía: "lo visto es así". Después, contrayendo un poco las extremidades de los dedos, decía: "el asentimiento es así". Entonces, contrayendo totalmente la mano y apretando el puño, decía que aquélla era la comprensión.

---

30 *Theog.*, 507-516; *Trabajos*, 54-58.
31 *Prometeo encadenado*, 442-453.
32 *Prot.*, 320 d-321 d.

quod ante non fuerat, κατάληψιν imposuit. Cum autem laeuam manum admouerat et illum pugnum arte uehementerque compresserat, scientiam talem esse dicebat, cuius compotem nisi sapientem esse neminem.

Y precisamente a partir de esta imagen le dio el nombre de *katálepsis*, que antes no tenía. Entonces, levantando la mano izquierda y apretando el puño hábilmente con gran fuerza, decía que aquélla era la ciencia, de la cual no es capaz nadie más que el sabio[33].

Pohlenz[34] sostiene la diferencia entre la *katálepsis* y la representación kataléptica, como dos factores diversos, para deducir la diversidad de las facultades anímicas, como realmente diversas. Así se explicaría la existencia de tendencias irracionales (ἄλογοι). No nos convence su teoría. El que haya tendencias irracionales no supone la existencia de facultades irracionales, sino que un acto de la razón, por la falta de reflexión, resulta poco racional o irracional. La unidad de las causas, todas ellas reducidas a la causa eficiente o *lógos*, será para Séneca un dogma estoico fundamental. ¿Fue esta conclusión un avance de Séneca? Es muy probable. Pero nada prueba la existencia de facultades anímicas *realmente distintas* dentro del sistema de Zenón.

La teoría de la comprensión y de la ciencia adquiere en Zenón el mismo tono de seguridad absoluta que daba Antístenes al conocimiento verdadero. Al sabio nada se le escapa en su perfecta posesión de la verdad:

> En cambio, al error, a la temeridad, a la ignorancia, a la opinión, a la sospecha, en una palabra a todo lo que fuera ajeno a un asentimiento firme y constante, lo excluía de la virtud y de la sabiduría[35].

Aquí tienen su origen las posiciones auténticamente estoicas de Zenón en el problema del *páthos*, discutido más tarde por Crisipo y Carnéades. Este no podía comprender que la opinión y el error procedan de una acción imperfecta del *lógos*, que realiza la *katálepsis*. Las discusiones adquieren celebridad histórica. La teoría gnoseológica de Zenón hubo de chocar con el platonismo y el aristotelismo en la generación siguiente, en la controversia entre Crisipo, partidario de la unicidad del *lógos*, y Carnéades, quien defendía la división del alma en dos (o tres) partes realmente distintas, fijando la posición escéptica de la Academia, en contra del dogmatismo de los estoicos. La postura de Zenón es una réplica sistematizada del sustantivismo de Antístenes, impugnado ya en los diálogos platónicos. Según las alusiones de Platón a su condiscípulo, había hombres que llegaban a decir que nada existe más que lo aprensible con la mano. Eran los predecesores de la teoría *kataléptica* de Zenón. Aquellos hombres terribles, como llama Teeteto a los de Antístenes (sin nombrarles)[36], eran comparables a los gigantes (occidentales), hijos de la Tierra

33 Cicerón, *Acad. pr.*, II, 47, 145.
34 *Die Stoa*, 89.
35 Cicerón, *Acad. Post.*, I, 41.
36 Platón, *Sophistés*, 246 e.

descritos por Hesíodo[37], cuando con una temeridad asombrosa identificaban la esencia con el cuerpo. También Zenón identificaría el *lógos* con el cuerpo en el Pórtico, al llamar cuerpo al sujeto y al objeto de toda acción, y al describir la acción cognoscitiva como el acto de coger un objeto con las manos.

3. Oposición entre el "nous" helénico y el "lógos" de Zenón. Platón y los suyos, al rechazar estas tesis extremosas, adjudicaban alguna realidad no substantiva, sino de grado inferior, a las entidades producidas por las partes superiores del alma. Producto de las partes inferiores son la génesis, el cambio, el movimiento y toda producción de los seres. El choque de Zenón con los aristotélicos, ya desde Teofrasto, fue más complejo.

Aristóteles rechazó la doctrina de Antístenes sobre el *lógos,* pero no quiso reducir la verdad del *lógos* a la verdad ontológica. El Estagirita impugnó a Antístenes, por enseñar éste que el *lógos* propiamente afecta sólo a lo que es, y que no se puede decir nada que no sea[38]. La controversia fue difícil por ambas partes. Según parece, ya el mismo Teofrasto parece haber tenido sus vacilaciones respecto de la gnoseología de su amigo y maestro el Estagirita, en las actitudes antagónicas que adoptaron él y Zenón en la teoría del conocimiento. La dificultad principal consistía en la naturaleza atribuida al entendimiento humano. Aristóteles lo consideraba como una facultad y no como una sustancia, tal como la concibieron tanto Antístenes como Zenón.

> Porque dice (Teofrasto): si esta facultad es para aquél (entendimiento pasivo) un hábito, caso de que le sea congénito, lo usaría siempre inmediatamente. Y si esto último es verdad, ¿con qué y cómo se produce? Porque parece ingénito, puesto que es incorruptible. Y si (siempre) existe, ¿por qué no piensa siempre? ¿Por qué el olvido y el error?, ¿acaso por estar mezclado?[39].

Una facultad ingénita difícilmente se puede distinguir, y mucho menos separar de la sustancia en que se halla. Admitir que el entendimiento es ingénito al hombre no se diferencia mucho del sustantivismo de Antístenes y Zenón. Otra preocupación de Teofrasto consistía en la dificultad que habría en la teoría aristotélica, al admitir ésta, según parece, la transformación de una cosa corpórea, como es la sensación o el fantasma, en cosa incorpórea, como los *éidos* o especies de los conocimientos intelectuales. El aristotelismo posterior no ha visto en estas especies más que cualidades accidentales. Ni Aristóteles ni Teofrasto parecen haber pensado en semejantes cualidades, sino más bien en algo sustantivo y esencial. Finalmente, presuponiendo que Aristóteles afirma que este entendimiento es separable —y por lo tanto, una sustancia—,

---

37 Hesíodo, *Theogonía,* 675-715.

38 Aristóteles, *Met.* Δ 28, 1024 b 32.

39 Temistio, *De anima,* Z, 189; Aristóteles, 430 a, 25.

pregunta Teofrasto cómo puede ser por una parte connatural y por otra venir de fuera del alma [40].

El colega y sucesor de Aristóteles parece tener sus dudas, no precisamente en el sentido de la teoría aristotélica, sino en que introducía un entendimiento agente incompatible con la esencia de las formas tanto aristotélicas como platónicas. Ni Platón ni Aristóteles admitían la acción propiamente dicha. La causa agente la introdujo el chipriota Zenón. Era absurdo pensar que la actividad intelectual se puede explicar con un cambio progresivo de la materia hasta transformarse en los objetos intelectuales de la ciencia. Por eso añade Teofrasto en una frase del pasaje arriba indicado, y que también ha sido conservado por el comentador Prisciano:

> Porque el venir el entendimiento del exterior, no se ha de entender como si fuera un pegadizo del alma, sino que lo toma ya en su primer nacimiento. Y ¿cómo es que se transforma en los inteligibles? [41].

Todas las dificultades expuestas por Teofrasto en estos pasajes parecen converger en la discrepancia que había entre él y Aristóteles cuando éste, sin admitir acción propiamente dicha, la introducía como por contrabando en la teoría del movimiento: Teofrasto no entendía por qué sostenía el Estagirita que en un cambio cualquiera se podía fijar el momento final del mismo y no el momento inicial. Siendo consecuentes, si admitimos la eternidad del momento inicial, ¿qué es lo que tenemos fuera de la esencia o sustancia? Según esto, Teofrasto no parece admitir para el momento inicial más que los átomos o elementos, algo así como Demócrito, pensador elogiado por Aristóteles con las mayores alabanzas [42].

Lo que reprueba Aristóteles en Demócrito es que hace homogéneos a los seres y se empeña en explicar los fenómenos cósmicos con un solo movimiento, que es el local [43] y tampoco admite distinción entre alma y mente. Aristóteles cree necesarios muchos géneros de movimientos para pasar del caos inicial en que se hallaban los elementos hasta la ordenación cósmica actualizada. Por la potencialidad de la masa caótica inicial para ser movida con innumerables modos de movimiento, resolvía el Estagirita el problema mitológicamente planteado por Platón en el *Timeo,* 30 A, y resuelto por la creencia en la voluntad del Demiurgo, sojuzgador del Alma mala, agitadora del caos. Para ello, Aristóteles dice que el movimiento es eterno y que la mutabilidad de las formas tiene una amplitud ilimitada: de ahí que de lo material se pueda pasar a lo

---

[40] Temistio, *De anima,* Z, 198-199.

[41] *L. c.,* 198; cf. Zeller, II, 2, 848 ss. Prisciano, conocedor de los apuntes escolares de Ammonio, plantea aquí el gran problema que dividió a los discípulos de Ammonio: Longino y Plotino. El primero de ellos defendía que los inteligibles se hallan fuera del *nous.* Plotino decía que dentro. Cf. esta controversia en nuestra obra *Ammonio Sakkas,* I, 288-290.

[42] Aristóteles, *De gener. et corr.,* A, 2, 315 a, 34 ss.

[43] Aristóteles, *De caelo,* A, 7, 275 b, 29 ss.

inmaterial [44]. Pero, en todo caso, ¿qué son esas formas eternas sino sustancias estructuradas en estructuras cósmicas específicas?

Esta controversia, que, según testimonio de Temistio, ocupaba ampliamente la atención de Teofrasto en su obra sobre la *Física,* indica que ya en el seno del Perípato se discutía con interés la mente del maestro y que, contra sus teorías de matiz sensista, había entre los discípulos cierta reacción de acercamiento ya hacia las posiciones platónicas, ya hacia ideas sustantivadas, que el propio Aristóteles admiraba en Demócrito. No sabemos si en Teofrasto influyeron los cínicos o Zenón. Cronológicamente pudieron influir los unos y los otros.

Como arriba vimos, Zenón no admitía diversas clases de *lógos.* La división estoica de las siete (u ocho) partes del alma, lo mismo que la división de las partes del cuerpo, obedece solamente a las manifestaciones externas del *lógos,* clasificables por razón de su intensidad interna o por los órganos externos en que actúa, pero no por la divisibilidad del *lógos.* El *lógos* de Zenón, lo mismo que el de Heráclito, coincide tanto en su carácter dinámico como en su unicidad sustancial con el concepto fenicio de la *sophía* personificada. Así aparece, en un texto cananeo del segundo milenio anterior a Cristo, como "diosa de la sabiduría y genio de la vida" [45]. Este concepto de la sabiduría se infiltró en el pensamiento judío y más tarde en el gnóstico, pero no en la concepción griega del *lógos,* tal como aparece en las categorías aristotélicas adjetivas a la sustancia que las produce. El *lógos* estoico, tanto el interno o *endiáthetos* como el *prophorikós* o externo, corresponde al sentido del sumerio *enem* en el tercer milenio a. C., según Dürr [46].

Debemos distinguir por lo tanto, el sentido que se da al *lógos* en la Estoa de Zenón, y el *nous* y el *lógos* en la terminología de Platón y de Aristóteles. En las categorías aristotélicas no se habla de *nous,* sino de *lógos,* que es efecto del *nous,* y puede ser sustancial o accidental, verdadero o falso, según sea efecto del *nous* o de las potencias anímicas, superiores o inferiores. Aristóteles seguía en esto a Platón [47].

---

[44] Véase Temistio, *In Phys.,* 386, 16 Sp. *Schol.,* 410 b, 44-411 a6; Eudemo en Simplicio, 231 b o (Fr. 67 Sp.); Zeller, II, 2, 831.

[45] Albright, *De la edad de piedra al Cristianismo,* Santander, 1959, 290.

[46] *L. c.,* 292.

[47] Repetidas veces alaba Aristóteles la división de las potencias del alma introducida por Platón en la filosofía helénica (Aristóteles, *M. Mor.,* A, 1, 1182 a, 24; 34, 1196 b, 15-16). Es verdad que en el tratado *De anima* ataca hasta cierto punto estas divisiones platónicas del alma, lo mismo la que distingue en el alma tres partes —la racional, la irascible y la concupiscible—, como la que distingue sólo la racional y la irracional; pero el motivo de su impugnación se funda en la necesidad de admitir en el alma más partes que las contenidas en esta doble división, tales como la parte nutritiva, la sensitiva y la imaginativa.

Aristóteles añade que la sensitiva mal puede clasificarse como racional o como irracional, y que la apetitiva parece una parte distinta de todas las anteriores (Cf. *De anima,* G. 9, 432 a, 24-b, 4).

Sin afirmar que alguien haya pretendido considerar a estas partes como realmente

El concepto platónico de las ideas transcendentes y el *éidos* aristotélico inmanente a cada cosa, ambos esencialmente inoperativos y cerrados, corresponden a la concepción griega del alma. Todo lo contrario ocurre en el *lógos* semítico de Zenón, que siempre es hipostático y sustantivo, eternamente operativo y dinámico:

> "Como hemos dicho, la idea se remonta a una concepción del tercer milenio a. C., en que la voz del dios actúa como entidad diversa con poder propio. Textos suméricos y cananeos muestran que la voz o mandatos divinos eran representados concretamente por el fragor del trueno. Más tarde encontramos en la literatura egipcia, cuneiforme y bíblica muchos pasajes en que el mandato divino, y la palabra de su boca, quedaban virtualmente hipostasiados. A guisa de ejemplo, leemos en el *Deutero-Isaías,* 40, 8: "La palabra de Dios existirá para siempre". En la *Sabiduría de Salomón,* a lo menos cuatro siglos posterior, se encuentra la notable perícopa (18, 15): "Tu palabra omnipotente *(lógos)* se lanzó de los cielos, de su trono real, cual invencible guerrero en medio de la tierra destinada a la ruina, llevando por aguda espada tu decreto irrevocable".

Como Dürr lo mostró con gran lujo de erudición, esta idea es semítica, no helénica" [48].

El carácter siempre hipostasiado y sustantivo del *lógos* estoico aparece en el τὸ τί, constituido en toda la realidad por la acción del *lógos.* Este punto se estudiará especialmente al tratarse de las categorías estoicas. En las *Ordenanzas y preceptos* de la Biblia cananea, la *sophia* se comunica (lo mismo

---

distintas, refuerza Aristóteles su refutación diciendo que sería absurdo el separar estas partes las unas de las otras, como es manifiesto si se tiene en cuenta que la parte apetitiva está en la parte racional y en la irracional, por ser racional la voluntad e irracionales la ira y la concupiscencia (432 b, 4-7).

Simplicio defiende la doble división platónica, haciendo ver que el mismo Aristóteles adopta en la *Ética a Nicómaco* la división tripartita al hablar de la voluntariedad (Aristóteles, *Et. ad Nic.,* Z, 2, 1139 a, 26 ss.), y que la división del alma en parte racional e irracional es una forma distinta de la primera. (Cf. Platón, *Rep.,* 14-15, 439 d, ss.).

El tono de las objeciones aristotélicas que acabamos de apuntar es una nueva confirmación de que el Estagirita pretendía ampliar el estudio de cada una de las realidades, distinguiendo diversos matices no observados por los filósofos precedentes. Pero en el caso de las facultades del alma, Platón le ofrecía un estudio de fineza analítica nada vulgar, donde debió hallar Aristóteles enseñanzas muy estimables dentro de la dirección por él seguida, aunque al utilizarlo nunca se refiere expresamente a su maestro. En el libro VII de la *República* distingue Platón, entre las facultades cognoscitivas del alma, las cuatro siguientes: la εἰκασία (= imaginación) y la πίστις (= fe, seguridad de la percepción sensitiva), que integran entre las dos la *dóxa* (= opinión); la διάνοια (penetración intelectual) y la *epistéme* (= ciencia), comprendidas bajo la denominación de la νόησις (= razón). La *nóesis* tiene por objeto el ser (= la *ousía),* mientras que la *dóxa* y la *génesis* son objeto y propiedad del sofista petulante y ligero. De este modo establece Platón las siguientes proporciones (Platón, *Rep.,* H, 533 e-534 a):

$$\frac{\text{nóesis}}{\text{ousía}} = \frac{\text{dóxa}}{\text{génesis}} = \frac{\text{epistéme}}{\text{pístis}} = \frac{\text{diánoia}}{\text{eikasía}}.$$

[48] Albright, *De la edad de piedra al Cristianismo,* Santander, 1959, 290.

que el *lógos* estoico) en la procreación por el dios El a las mujeres, haciéndolas esposas suyas y de sus ministros, sabias, dulces y fecundas. Como se afirma en diversos pasajes, y se repite en forma de plegaria en el trozo siguiente:

> A la esposa, que le dé El sabiduría, que dé sabiduría a cualquiera, para que traiga al mundo abundancia o paz[49].

La vida, don celeste del dios El, es comunicada por la sabiduría mediante la mujer, que es a su vez representación de la diosa Asherat. Las fronteras de lo divino y lo humano parecen borrarse en este misticismo vitalista, que encaja perfectamente en la doctrina del *lógos* y del ser en el Pórtico de Zenón. El Estoicismo y la cultura cananea, sin excluir la Biblia israelítica, se iluminan mutuamente mediante el estudio de los conceptos del lógos y sophía, aunque las semejanzas recíprocas sean externas y no autoricen a establecer una identificación entre el concepto fenicio y el judío. Es algo de lo que ocurre en las diferencias existentes entre la inspiración bíblica, muchas veces inadvertida para el hagiógrafo, y la inspiración de las sibilas, que al entrar en el trance místico adivinatorio experimentan una transformación total del alma y del organismo. Véase la escena descrita por Virgilio en la *Eneida,* VI, 41-103. En la Sagrada Escritura, la transcendencia divina es al mismo tiempo inmanencia, no por superposición ni por mezcla de lo divino con lo humano (como ocurre en Zenón), sino como resultado de la infinitud omniperfecta de Dios, que no puede estar fuera de nada, aunque tampoco se identifica con nada que no sea Dios. W. F. Albright ha trazado un esbozo histórico de las concepciones orientales de la sabiduría, que penetra en Israel y llega a los gnósticos influidos por el Pórtico:

> La Sophía Menor tenía también el nombre de Ahamot "sabiduría", que la identifica con la Sabiduría hebreo-cananea hipostasiada. Ésta aparece por primera vez en un notable documento gnóstico, que fue incorporado al *Libro de los Proverbios* (cap. 8-9), pero que hoy en día se sabe ser de origen cananeo, ya que en ella pululan palabras y expresiones que, por lo demás, sólo se encuentran en textos cananeos como las tablillas ugaríticas y las inscripciones fenicias[50]. En este documento, cuyas brillantes imágenes paganas no servían de piedra de escándalo al judaísmo ortodoxo, que las interpretaba en modo simbólico, la Sabiduría es llamada "Hokmá" y "Hakamôt" (Hokmôt), siendo esta última expresión probablemente de origen fenicio. La Sabiduría es presentada en este documento como la primera creación de Yahvé, quien la hizo emanar (literalmente "la derramó") antes del principio de la creación. También se la presenta como dueña de un templo con siete columnas, cuyo significado cósmico es claro. El texto cananeo original de *Prov.* 8-9 no puede ser posterior al siglo VII a. C., pero la glorificación de la sabiduría tiene raíces cananeas mucho más antiguas, ya que podemos leer en la epopeya de Baal proveniente de Ugarit (circ. siglo XV a. C.): "Ya la Dama Asherat del Mar (consorte de El) repuso, el sabio El te ha colmado (o

[49] *Ordenanzas y Preceptos,* tr. franc. de M. Ch. Villoreaud, 124.
[50] Cf. *Jour. Pal. Or. Soc.,* XIV, 1934, 134, núm. 175.

Baal) de sabiduría (hkmt), y de eternidad de vida y buena fortuna". Y en los *Proverbios* arameos de Ahiqart, del siglo VI a. C., leemos: "(La sa)biduría proviene (de) los dioses, y es preciosa a los dioses; para (siempre) su reino está fijo en el cie(lo), puesto que el señor de los Santos (i. e., de los dioses del cielo) la ha ensalzado". Un paralelo judío se encuentra en *Enoc.*, 42, 1-2 (del siglo II a. C.): "Puesto que la Sabiduría no encontró morada, recibió asilo en el cielo; cuando la Sabiduría vivió entre los hombres y no encontró hospedaje, regresó a morar entre los ángeles" [51].

4. Actividad divina. El "Lógos" en la naturaleza o "teología física". La concepción estoico-semítica del alma y del espíritu, como era obvio, influyó en la doctrina sobre la divinidad y la providencia, ambas entendidas como inmanentes a la naturaleza, y hasta cierto punto identificadas con ella. Zenón sistematizó esta doctrina sobre la naturaleza íntimamente unida al *lógos* hipostasiado en una forma chocante para la mentalidad griega. Cicerón recoge las impresiones diversas, no siempre coherentes, que provocó Zenón con su teología física. Lo primero que en Grecia pareció chocante fue el protagonismo histórico atribuido a Dios, jefe-*hegemonikón* del mundo en el seno de la naturaleza. El fuego, o sea Dios, se mueve en ella como un artesano del cosmos y un sembrador:

Zeno igitur ita naturam definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem uia. Censet enim artis maxime proprium esse creare et gignere; quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat, id multo artificiosius naturam efficere, id est, ut dixi, ignem artificiosum, magistrum artium reliquarum. Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi uiam quamdam et sectam, quam sequatur. Ipsius uero mundi, qui omnia complexu suo coercet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et prouida utilitatum opportunitatumque omnium. Atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur augescunt, continentur: sic natura mundi omnes motus habet uoluntarios, conatusque, et appetitiones, quas ὁρμάς Graeci uocant, et his consentaneas actiones sic adhibet, ut nosmet ipsi, qui animis mouemur et sensibus. Talis igitur mens mundi quum sit, ob eamque causam uel prudentia, uel prouidentia appellari recte possit (graece enim πρόνοια

Así, pues, Zenón define la naturaleza, diciendo que es un fuego artificioso, que avanza sistemáticamente en su acción generadora. Porque cree Zenón que es propio del arte el crear y el engendrar; y lo que en nuestras obras artísticas hace la mano, lo hace mucho más artísticamente la naturaleza, es decir, ese fuego artificioso, del cual he dicho que es maestro de las demás artes. Y de esa manera toda naturaleza es artificiosa, porque sigue como cierto método y secta (o escuela). Y la naturaleza de todo el mundo, que lo abraza y lo contiene todo, no sólo es artificiosa sino artista, como dice Zenón, procuradora y provisora de todas las utilidades y oportunidades. Y así como las otras naturalelezas nacen, crecen y están contenidas en sus semillas, del mismo modo la naturaleza del mundo tiene sus movimientos voluntarios, sus tendencias y deseos, que los griegos llaman ὁρμάς y realiza actos correspondientes a ellas, lo mismo que nosotros ejecutamos nuestros movimientos por nuestra alma y por nuestros sentidos. Por

[51] Albright, 289 ss.

dicitur), haec potissimum prouidet, et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum.

ser de esta índole la mente del mundo, que por esta razón se llama la prudencia o providencia del mundo (πρόνοια), lo que ésta ante todo provee (o prevé) es que el mundo sea aptísimo para su duración[52].

Cotta, el académico, se ríe de Zenón, porque piensa que recibimos del mundo nuestro espíritu. Zenón había encontrado esta sentencia en Sócrates, interpretado por Aristóteles:

At enim quaerit apud Xenophontem Socrates, unde animum arripuerimus, si nullus fuerit in mundo. Et ego quaero, unde orationem, unde numeros, unde cantus: nisi uero loqui solem cum luna putamus quum propius accesserit, aut ad harmoniam canere mundum, ut Pythagoras existimat. Naturae ista sunt, Balbe, naturae, non artificiose ambulantis, ut ait Zeno..., sed omnia nacientis et agitantis motibus et mutationibus suis.

Porque Sócrates pregunta, en Jenofonte, de dónde tomamos el alma, si no la tiene el mundo. Pero yo pregunto de dónde tomamos el lenguaje, los números y la música; a no ser que pensemos que el sol habla con la luna, cuando se le acerca, o que el mundo canta armoniosamente, como cree Pitágoras. ¡Oh Balbo!, todo esto lo hace la naturaleza. Pero no es de la naturaleza *artificiose ambulantis,* como dice Zenón..., sino de lo que mueve y agita todo con sus movimientos y mudanzas[53].

52 Cicerón, *De nat. deor.*, II, 57-58.

53 *Ibid.*, III, 11, 27. El texto de Jenofonte es como sigue (*Memorab.*, I, 4, 8):

Σὺ δὲ σαυτῷ δοκεῖς τι φρόνιμον ἔχειν; 'Ερώτα γοῦν καὶ ἀποκρινοῦμαι. "Αλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταυτ' εἰδὼς ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσται σοι· νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι, καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινά, ὡς οἴει, εὐτάκτως ἔχειν;

¿Piensas tú que tienes algo de inteligente y que fuera de ti no hay nada de inteligencia? (...) ¿Piensas así sabiendo que sólo tienes en tu cuerpo un trocito de la tierra, que es muy grande, y un poco de líquido que existe en grandes cantidades, y lo mismo de otras cosas (abundantísimas cada una de ellas)? ¿Crees que tomándolas en dosis pequeñas se ha formado tu cuerpo; y respecto a la mente, que en ninguna parte se halla aislada? ¿Crees que tú. por tu buena suerte, la has arrebatado, y que esas otras cosas, siendo inmensas y en cantidad infinita, se conservan en buen orden sin inteligencia alguna?

En el pensamiento de Sócrates, exactamente coincidente con el de Zenón, se ha querido ver una interpretación monística del mundo (compuesto de cuerpo y espíritu); pero la interpretación monística es la que les atribuye Cicerón (es decir, los académicos), que lo reduce todo a sólo la naturaleza. En el pensamiento estoico interviene una dualidad, en la que alguien (o algo como personal absoluto) *arrebata* algo. Según Cicerón, no se arrebata nada, sino que la naturaleza misma lo hace en nosotros, como al hablar y cantar. La crítica ciceroniana atribuye a Sócrates y los estoicos una especie de actividad mítica, como personalizada, en el seno de la naturaleza, siempre a base de dualismo o pluralidad de sujetos en acción. Los estoicos no aceptaron esta especie de reto lanzado por la Academia. Sólo Séneca (*De benef.*, II, 29-30) acepta claramente la dualidad entre Dios y el hombre, tal vez por el concepto esencialmente dualista del *sermo* y de la *cogitatio* del Occidente, como veremos en Varrón (*De lingua l.*, VI, 64). La dualidad

Precioso pasaje este de Cicerón. El pontífice Cotta, adscrito a la Academia, da una prueba clara de que ésta se había reconciliado con Aristóteles. Cotta desecha al Sócrates de Jenofonte, y se ríe de Pitágoras, lo mismo que Aristóteles al comenzar la *Magna Moralia.* También Cotta es un evolucionista convencido, al estilo de Aristóteles. En su doctrinarismo, no admite más fuerzas que las de la naturaleza: ésta permanece y subsiste por sus propias fuerzas, no por la de los dioses (*naturae viribus, non deorum*).

Tal es la interpretación académica de la teología física de Zenón. Los epicúreos le objetan que su doctrina era demoledora de las ideas generales sobre la divinidad:

Zeno autem, ut iam ad uestros, Balbe, ueniam, naturalem legem, diuinam esse censet, eamque uim obtinere recta inperantem, prohibentemque contraria. Quam legem quomodo efficiat animantem, intelligere non possumus. Deum autem animantem certe uolumus esse. Atque hic idem alio loco aethera deum dicit, si intelligi potest nihil sentiens deus, qui numquam nobis occurrit neque in precibus, neque in optatis, neque in uotis. Aliis autem libris rationem quandam, per omnem naturam rerum pertinentem, ut diuinam esse affectam putat. Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus, annorumque mutationibus. Quum uero Hesiodi Theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum. Neque enim Iouem, neque Iunonem, neque Vestam, neque quemquam, qui ita appelletur, in deorum habet numero; sed rebus inanimis atque mutis, per quandam significationem, haec docet tributa nomina.

Ahora bien, Zenón (pasando ya a los vuestros) cree, oh Balbo, que la ley natural es divina, y que tiene fuerza para mandar lo bueno y prohibir lo contrario. Pero no podemos comprender cómo esa ley da vida, pues creemos que Dios es vivo. En otro pasaje dice otro tanto, llamando Dios al éter, si por Dios puede entenderse lo que nada conoce, que nunca se nos manifiesta ni en las oraciones, ni en los deseos y votos. En otros libros dice que tiene atributos divinos cierta Mente difundida en la naturaleza toda de las cosas. Lo mismo dice de los astros, de los años, de los meses y cambios anuales. Cuando Zenón interpreta la Teogonía de Hesíodo, destruye totalmente los conocimientos usuales y comprobados de los dioses; porque no tiene como a dioses a Júpiter, ni a Juno, ni a Vesta, ni a ninguno de los que así son invocados, sino a cosas inanimadas y mudas dice que se les dan estos nombres por cierta significación [54].

Estas interpretaciones extremas denotan la inadaptación de la teología de Zenón a la helénica. De su teísmo no cabe duda, pues probaba la existencia de los dioses: tampoco puede dudarse de su fe en la religión patria en que se había educado. De ella deducimos un argumento:

> Es razonable el culto a los dioses. Nadie da culto razonablemente a lo inexistente. Por lo tanto existen los dioses [55].

---

esencial del *sermo* y de la *cogitatio,* que evidentemente existe en Dios (cf. Séneca, *Ep.* 9, 16), sin salirse del campo de la metafísica de la palabra, la aplicará Suárez a las Personas divinas en la Trinidad (cf. Suárez, *De Trinit.,* I, 6, 2-11; ed. Vives, I, 553 ss.).

[54] Cicerón, *De nat. deor.,* I, 14, 36.

[55] Sexto Empírico, *Adv. Mat.,* IX, 133.

Fiel a sus creencias cananeas, Zenón llega a la compenetración del *lógos* divino creador en la naturaleza. Ahora bien, la actuación del *lógos* es de carácter histórico, y la historia no puede ser de una duración infinita. Por lo tanto, hay que admitir que el mundo es creado y corruptible.

5. Corruptibilidad del mundo. Aquí tropezó Zenón abiertamente contra un dogma auténticamente griego. Para delimitar bien las posiciones hay que advertir, que el todo (o mejor, los *todos* o seres totales) constan, según Zenón, de dos principios: lo que padece es la *ousía* incualificada, la materia. Lo que hace en ella es el *lógos*-Dios. Éste es eterno, y cosmifica cada una de las cosas. Zenón establece este dogma en el libro περὶ οὐσίας [56]. Los cuatro elementos vienen de estas dos causas. Ni Platón ni Aristóteles admitían que Dios fuera causa eficiente de nada. Y mucho menos, que el mundo fuera hecho por el *lógos*-Dios. Para la mentalidad helénica, la materia y la forma del cosmos son necesariamente increadas y, por lo tanto, incorruptibles. La forma no es propiamente causa eficiente, como para los estoicos, sino puramente constitutiva de cada cosa. Esta controversia importante entre los estoicos y peripatéticos se ha conservado, a nombre de Teofrasto, en una obra atribuida a Filón con razón o sin ella. Modernamente ha habido autores como Diels [57], que han dudado de la autenticidad del fragmento. Las razones aducidas para justificar la no autenticidad son de carácter puramente conjetural. En ellas no se ha tenido en cuenta el carácter semítico y oriental de dos o tres pasajes del raciocinio atribuido a los adversarios, que cronológicamente no pueden ser más que del fundador Zenón. El fragmento copiado por Filón o el Ps. Filón es del tenor siguiente:

Θεόφραστος μέντοι φησὶ τοὺς γένεσιν καὶ φθορὰν τοῦ κόσμου κατηγοροῦντας ὑπὸ τεττάρων ἀπατηθῆναι τῶν μεγίστων, γῆς ἀνωμαλίας, θαλάττης ἀναχωρήσεως, ἑκάστου τῶν τοῦ ὅλου μερῶν διαλύσεως, χερσαίων φθορᾶς κατὰ γένη ζῴων. κατασκευάζειν δὲ τὸ μὲν πρῶτον οὕτως· «εἰ μὴ γενέσεως ἀρχὴν ἔλαβεν ἡ γῆ, μέρος ὑπανεστὸς οὐδὲν ἂν ἔτι αὐτῆς ἑωρᾶτο, χθαμαλὰ δ' ἤδη τὰ ὄρη πάντ' ἐγεγένητο καὶ οἱ γεωλόφοι πάντες ἰσόπεδοι τῇ πεδιάδι· τοσούτων γὰρ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὄμβρων ἐξ αἰδίου φερομένων εἰκός ἦν τῶν διηρμένων πρὸς ὕψος τὰ μὲν χειμάρροις ἀπερρῆχθαι, τὰ δ' ὑπονοστήσαντα κεχαλάσθαι, πάντα δὲ διὰ πάντων ἤδη λελειάν-

Dice Teofrasto que los partidarios de la producción y corrupción del mundo se equivocan en cuatro puntos principales: En la irregularidad de la tierra, la retirada del mar, la disolución de las partes del todo y la corrupción de las cosas terrestres según los géneros de los seres. Lo primero exponenlo así: "Si la tierra no tuviera principio, no veríamos las elevaciones de ninguna de sus partes; todos los montes serían llanos, las cumbres todas serían bajas como la llanura. Porque siendo desde la eternidad tantas las lluvias anuales, era natural que las partes destacadas hacia lo alto, unas se hubieran fraccionado con las corrientes y se hubieran pulverizado con los derrumbamientos, y como resultado úl-

[56] Diógenes Laercio, VII, 134; SVF., I, 85.
[57] *Doxogr. gr.*, 106-108.

θαι· νυνὶ δὲ συνεχεῖς ἀνωμαλίαι καὶ παμπόλλων ὀρῶν αἱ πρὸς αἰθέριον ὕψος ὑπερβολαὶ μηνύματ' ἐστὶ τοῦ τὴν γῆν μὴ ἀίδιον εἶναι· πάλαι γάρ, ὡς ἔφην, ἐν ἀπείρῳ χρόνῳ ταῖς ἐπομβρίαις ἀπὸ περάτων ἐπὶ πέρατα πᾶς' ἂν λεωφόρος ἐγεγένητο. πέφυκε γὰρ ἡ ὕδατος φύσις καὶ μάλιστα ἀφ' ὑψηλοτάτων καταράττουσα τὰ μὲν ἐξωθεῖν τῇ βίᾳ, τὰ δὲ τῷ συνεχεῖ τῶν ψεκάδων κολάπτουσα κοιλαίνειν ὑπεργάζεσθαι τε τὴν σκληρόγεων καὶ λιθωδεστάτην ὀρυκτήρων οὐκ ἔλαττον». «καὶ μὴν ἥ γε θάλασσα» φασίν «ἤδη μεμείωται· μάρτυρες δ' αἱ νήσων εὐδοκιμώταται· Ῥόδος τε καὶ Δῆλος· αὗται γὰρ τὸ μὲν παλαιὸν ἠφανισμέναι κατὰ τῆς θαλάττης ἐδεδύκεσαν ἐπικλυζόμεναι, χρόνῳ δ' ὕστερον ἐλαττουμένης ἠρέμα κατ' ὀλίγον ἀνίσχουσαι διεφάνησαν, ὡς αἱ περὶ αὐτῶν ἀναγραφεῖσαι μηνύουσιν ἱστορίαι· τὴν δὲ Δῆλον καὶ Ἀνάφην ὠνόμασαν δι' ἀμφοτέρων ὀνομάτων πιστούμενοι τὸ λεγόμενον, ἐπειδὴ γὰρ ἀναφανεῖσα δήλη ἐγένετο ἀδηλουμένη καὶ ἀφανὴς οὖσα τὸ πάλαι. πρὸς δὲ τούτοις μεγάλων μεγαλῶν μεγάλους κόλπους καὶ βαθεῖς ἀναξηρανθέντας ἠπειρῶσθαι καὶ γεγενῆσθαι τῆς παρακειμένης χώρας μοῖραν οὐ λυπρὰν σπειρομένους καὶ φυτευομένους, οἷς σημεῖ' ἅττα τῆς παλαιᾶς ἐναπολελεῖφθαι θαλαττώσεως ψηφῖδας τε καὶ κόγχας καὶ ὅσα ὁμοιότροπα πρὸς αἰγιαλοὺς εἴωθεν ἀποβράττεσθαι. διὸ καὶ Πίνδαρος ἐπὶ τῆς Δήλου φησί.

Χαῖρ', ὦ θεοδμάτα, λιπαροπλοκάμου
παίδεσσι Λατοῦς ἱμεροέστατον ἔρνος,
Πόντου θύγατερ, χθονὸς εὐρείας ἀκίνη-
[τον τέρας· ἅν τε βροτοὶ
Δᾶλον κικλήσκουσιν, μάκαρες δ' ἐν
[ὀλύμπῳ τηλέφατον κυανέας χθονὸς
[ἄστρον.

θυγατέρα γὰρ Πόντου τὴν Δῆλον εἴρηκε τὸ λεχθὲν αἰνιττόμενος. εἰ δὴ μειοῦται ἡ θάλαττα, μειωθήσεται μὲν ἡ γῆ, μακραῖς δ' ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ εἰς ἅπαν ἑκάτερον στοιχεῖον ἀναλωθήσεται ⟨δὲ⟩ καὶ ὁ σύμπας ἀὴρ ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐλαττούμενος, ἀποκριθήσεται δὲ

timo se hubieran alisado. Mas ahora, los continuos desniveles y los relieves de toda clase de las montañas hacia las alturas etéreas, son indicio de que la tierra no es eterna. Porque ya hace tiempo, como decía, en una duración eterna, toda la tierra se hubiera hecho lisa de uno a otro confín. Pues el agua, por su naturaleza, y mucho más cuando se despeña de las grandes cumbres, tiende a socavarlas, unas veces por el empuje externo, otras por el continuo desgaste de las piedrezuelas, y no menos por la erosión de las tierras endurecidas y de las más rocosas de las grutas.

Además, el mar, dicen, se ha achicado. Prueba de ello son las celebérrimas islas de Rodas y Delos. Antiguamente, ocultas bajo el mar, se hundían bajo las olas, pero, reduciéndose el mar poco a poco en tiempos posteriores, como se refiere en sus historias escritas, a Delos le llamaron también *Anaphé,* en la creencia de lo que se dice en ambos nombres, pues habiendo desaparecido (ἀναφανεῖσα) se hizo visible (δήλη) por haber estado oculta e invisible antiguamente. Además, grandes y profundas ensenadas de dilatados mares se secaron y transformaron en tierra firme, haciéndose parte bien sólida de la región contigua, con sementeras y plantaciones. Testigo de ello son las piedras, las conchas y cosas parecidas, que suelen ser arrojadas a las playas. Por eso dice Píndaro sobre Delos:

Salve, construcción divina, de brillantes ri-
[zos,
Brote suavísimo de la familia de Leto,
Hija de Ponto, maravilla inconmovible de
[la tierra.
Te circundan los mortales y los bienaven-
[turados en el Olimpo,
Oh astro de la tierra azulada visible en
[lontananza.

Llama a Delos hija del Ponto, aludiendo a lo dicho. Ahora bien, si el mar se achica, también se empequeñece la tierra, y en los grandes períodos anuales, ambos elementos serán absorbidos en el todo, se disipará todo el aire, reduciéndose poco a

πάντ' εἰς μίαν οὐσίαν τὴν πυρός.

Πρὸς δὲ τὴν τοῦ τρίτου κεφαλαίου κατασκευὴν χρῶνται λόγῳ τοιῷδε· «φθείρεται πάντως ἐκεῖνο, οὗ πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, τοῦ δὲ κόσμου πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν. ὅ δ' ὑπερεθέμεθα νῦν ἐπισκεπτέον. ποῖον μέρος τῆς γῆς, ἵν' ἀπὸ ταύτης ἀρξώμεθα, μεῖζον ἢ ἔλαττον, οὐ χρόνῳ διαλυθήσεται; λίθων οἱ κραταιότατοι ἆρ' οὐ μυδῶσι καὶ σήπονται κατὰ τὴν ἕξεως ἀσθένειαν —ἡ δ' ἐστὶ πνευματικὸς τόνος, δεσμὸς οὐκ ἄρρηκτος, ἀλλὰ μόνον δυσδιάλυτος— θρυπτόμενοι καὶ ῥέοντες εἰς λεπτὴν τὸ πρῶτον ἀναλύονται κόνιν; [εἶθ' ὕστερον δαπανηθέντες ἐξαναλύονται] τί δέ; εἰ μὴ πρὸς ἀνέμων ῥιπίζοιτο τὸ ὕδωρ, ἀκίνητον ἐαθὲν οὐχ ὑφ' ἡσυχίας νεκροῦται; μεταβάλλει γοῦν καὶ δυσωδέστατον γίνεται οἷα ψυχὴν ἀφῃρημένον ζῷον. αἵ γε μὴν ἀέρος φθοραὶ παντὶ τῷ δῆλαι νοσεῖν γὰρ καὶ φθίνειν καὶ τρόπον τιν' ἀποθνῄσκειν πέφυκεν. ἐπεὶ τί ἄν τις μὴ στοχαζόμενος ὀνομάτων εὐπρεπείας ἀλλὰ τἀληθοῦς, εἴποι λοιμὸν εἶναι πλὴν ἀέρος θάνατον τὸ οἰκεῖον πάθος ἀναχέοντος ἐπὶ φθορᾷ πάντων ὅσα ψυχῆς μεμοίραται; τί χρὴ μακρηγορεῖν περὶ πυρός; ἀτροφῆσαν γὰρ αὐτίκα σβέννυται χωλόν, ᾗ φασιν οἱ ποιηταί, γεγονὸς ἐξ ἑαυτοῦ. διὸ σκηριπτόμενον ὀρθοῦται κατὰ τὴν τῆς ἀναφθείσης ὕλης νομήν, ἐξαναλωθείσης δ' ἀφανίζεται. τὸ παραπλήσιον μέντοι καὶ τοὺς κατὰ τὴν Ἰνδικὴν δράκοντάς φασι πάσχειν. ἀνέρποντας γὰρ ἐπὶ τὰ μέγιστα τῶν ζῴων, ἐλέφαντας, περὶ νῶτα καὶ νηδὺν ἅπασαν εἰλεῖσθαι, φλέβα δ' ἣν ἄν τύχῃ διελόντας ἐμπίνειν τοῦ αἵματος, ἄπληστος ἐπισπωμένους βιαίῳ πνεύματι καὶ συντόνῳ ῥοίζῳ. μέχρι μὲν οὖν τινὸς ἐξαναλουμένους ἐκείνους ἀντέχειν ὑπ' ἀμηχανίας ἀνασκιρτῶντας καὶ τῇ προνομαίᾳ τὴν πλευρὰν τύπτοντας ὡς καθιξομένους τῶν δρακόντων, εἶτ' ἀεὶ κενουμένου τοῦ ζωτικοῦ πηδᾶν μὲν μηκέτι δύνασθαι, κραδαινομένους δ' ἑστάναι, μικρὸν δ' ὕστερον καὶ τῶν σκελῶν ἐξασθενησάντων κατασεισθέντας ὑπὸ λιφαιμίας· πεσόντας δὲ τοὺς αἰτίους

poco, y se convertirá todo en la única esencia del fuego.

En cuanto al tercer capítulo, emplean este raciocinio: "Se corrompe totalmente aquello cuyas partes son corruptibles. Las partes del mundo son corruptibles. Luego el mundo es corruptible". Veamos ahora lo primero: ¿Qué parte de la tierra hay grande o pequeña —para comenzar por aquí— que no se deshace con el tiempo? ¿Es que no se pudren y corrompen las rocas consistentes? En cuanto a la debilidad de su coherencia, que es tensión del aire, ligamen no irrompible, sino de difícil solución, al ser trituradas y molidas, primeramente se deshacen en polvo fino, después, gastadas, desaparecen. Pues, ¿qué?, si el agua no se mueve con el viento, ¿es qué no muere al ser dejada sin movimiento? Todo ser cambia, haciéndose fétido, abandonado por el alma. En cuanto a la corrupción del aire, se manifiesta a todos, pues por su naturaleza enferma, se corrompe y en cierto modo muere. Pues si atendemos no a la propiedad de las palabras, sino a la verdad, ¿cómo llamaremos a la peste, sino muerte del aire, que comunica su propio mal para corromper cuanto participa del alma? ¿Para qué detenernos a hablar del fuego? Si no se le ceba, automáticamente se apaga y para, como dicen los poetas, en cuanto nace de sí mismo. Apoyado, se yergue con el suministro de la leña que se le acerca, y al consumirse desaparece. Es semejante a lo que ocurre, según dicen, a las serpientes en la India. Porque reptando hasta los animales más corpulentos, como los elefantes, se enroscan en toda la espalda y vientre, y perforándolos según los casos hasta las venas, les chupan la sangre, atrayéndola sin saciarse con violentas aspiraciones y movimientos de succión. Los elefantes aguantan hasta cierto límite el agotamiento saltando desaforadamente y golpeando con la trompa en los costados de las serpientes (y) como recostándose, hasta que vaciado el animal no puede saltar y queda hinchado, y poco después, debilitadas las patas, se ahogan temblando por el desangramiento. Mas al caer sucumben con ellos las causantes de su

τοῦ θανάτου συναπολλύναι τρόπῳ τοιῷδε· μηκέτ' ἔχοντες τροφὴν οἱ δράκοντες, ὅν περιέθεσαν δεσμὸν ἐπιχειροῦσιν ἐκλύειν ἀπαλλαγὴν ἤδη ποθοῦντες. ὑπὸ δὲ τοῦ βάρους τῶν ἐλεφάντων θλιβόμενοι πιεζοῦνται, καὶ πολὺ μᾶλλον, ἐπειδὰν τύχῃ στέριφον ⟨ὄν⟩ καὶ λιθῶδες τὸ ἔδαφος· ἰλυσπώμενοι γὰρ καὶ πάντα ποιοῦντες εἰς διάλυσιν ὑπὸ τῆς τοῦ πιέσαντος βίας πεδηθέντες ἑαυτοὺς πολυτρόπως ἐν ἀμηχάνοις καὶ ἀπόροις γυμνάσαντες ἐξασθενοῦσι, ⟨καὶ⟩ καθάπερ οἱ καταλευσθέντες ἢ τείχους αἰφνίδιον ἐπενεχθέντος προκαταληφθέντες, οὐδ' ὅσον ἀνακῦφαι δυνάμενοι πνιγῇ τελευτῶσιν. εἰ δὴ τῶν μερῶν ἕκαστον τοῦ κόσμου φθορὰν ὑπομένει, δηλονότι καὶ ὁ ἐξ αὐτῶν παγεὶς κόσμος ἄφθαρτος οὐκ ἔσται. τὸν δὲ τέταρτον καὶ λοιπὸν λόγον ἀκριβωτέον ὧδέ φασιν· «εἰ ὁ κόσμος ἀΐδιος ἦν, ἦν ἂν καὶ τὰ ζῷα ἀΐδια καὶ πολύ γε μᾶλλον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ὅσῳ καὶ τῶν ἄλλων ἄμεινον. ἀλλὰ καὶ ὀψίγονον φανῆναι τοῖς βουλομένοις ἐρευνᾶν τὰ φύσεως· εἰκὸς γάρ, μᾶλλον δ' ἀναγκαῖον ἀνθρώποις συνυπάρξαι τὰς τέχνας ὡς ἂν ἰσήλικας, οὐ μόνον ὅτι λογικῇ φύσει τὸ ἐμμέθοδον οἰκεῖον, ἀλλὰ καὶ ὅτι ζῆν ἄνευ τούτων οὐκ ἔστιν· ἴδωμεν οὖν τοὺς ἑκάστων χρόνους ἀλογήσαντες τῶν ἐπιτραγῳδουμένων θεοῖς μύθων *** εἰ μὴ ἀΐδιος ἄνθρωπος, οὐδ' ἄλλο τι ζῷον, ὥστ' οὐδ' αἱ δεδεγμέναι ταῦτα χῶραι, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ. ἐξ ὧν τὸ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον δῆλον ἐστιν».

muerte de la manera siguiente. Faltas de alimento, las serpientes tratan de desenroscar los anillos con que lo habían rodeado, y, deseando separarse, quedan oprimidas por el peso de los elefantes y apretadas, muy especialmente si caen sobre la tierra firme y pedregosa. Retorciéndose y haciendo todo lo posible para soltarse, retenidas por la fuerza que las oprime, se debilitan en esfuerzos imposibles y furiosos, como los reos atormentados bajo losas de piedra (οἱ καταλευσθέντες) o los aplastados repentinamente por un muro, que mueren sofocados sin poder salir. Ahora bien, si cada parte del mundo sucumbe a la corrupción, es manifiesto que el mundo que integran no es incorruptible.

El cuarto y último punto que hay que precisar lo desarrollan así: Si el mundo fuera eterno, lo serían también los animales y mucho más la especie humana, que es la mejor de todas. Mas a los investigadores les parece de génesis tardía, pues era obvio y aun necesario para los hombres contar con artes contemporáneas, no sólo porque a la naturaleza racional le corresponde ser metódica, sino porque son necesarias para vivir. Veamos pues las épocas de cada grupo, dejando a un lado los mitos trágicos aplicados a los dioses, que si el hombre no es eterno, tampoco lo será ningún ser vivo. Luego tampoco las zonas en que los cobijan la tierra, el agua y el aire. De donde es claro que el mundo es corruptible" [58].

La alusión a los mitos trágicos no debe entenderse en este fragmento como una nota irreligiosa. Al revés, Zenón admite el contenido positivo de los mitos, pero no se contenta con ellos, sino que los incorpora a una concepción filosófico-religiosa de dimensiones cósmicas mediante la teoría de la *anathymiásis.* Una alusión clara al mito de Epimeteo y Prometeo es la consideración sobre las artes contemporáneas necesarias a la vida, comunicadas por el fuego divino de Prometeo. Pero esto no basta. Tierra y agua, como aparece en la orogénesis de Delos, se tienen que convertir en la esencia única del fuego, que es divino para Zenón.

[58] Filón, *Sobre la incorruptibilidad del mundo,* 23-24, ed. Cohn, VI, 108-113, Bern., 35, 13 ss., ed. Cum.

El cosmos, que viene del fuego y se deshace en fuego, es un holocausto inmenso del mundo que retorna a la divinidad. El holocausto cósmico se realiza por una combustión continua facilitada por el choque de los elementos que se fraccionan, se pulverizan, se corrompen y arden en la hoguera final de la conflagración, que es la apoteosis del mundo. Esta concepción de la antigua Estoa es una interpretación filosófico-religiosa de las tradiciones sacrificales de Canaán, la región clásica de los sacrificios múltiples ofrecidos en honor de El, Baal, Astarté y demás dioses de la naturaleza. La abigarrada variedad de los sacrificios cananeos nos es conocida por los sacrificios israelíticos. Unos y otros se distinguían, no por los objetos ofrecidos, que, prescindiendo de los sacrificios humanos prohibidos por Yahwé, eran comunes, sino porque en Fenicia se ofrecían sacrificios a algún dios o diosa de la naturaleza, mientras que en Israel se ofrecían a un Dios personal y transcendente al cosmos y a la naturaleza [59].

Toda la terrible variedad de sacrificios cruentos e incruentos, puros e impuros, ejecutados a cuchillo y a fuego, corresponden a las inmensas catástrofes y luchas de los elementos de la naturaleza, que al fin se reducirán al fuego, pero siempre con el carácter religioso del sacrificio. Del mismo modo Zenón lo comprendió todo bajo la rúbrica de la *anathymiásis*, equivalente al sacrificio del holocausto, supremo en el orden de los sacrificios, como aparece en la guerra sagrada de Elías el tesbita contra los 450 profetas de Baal, sacrificados a cuchillo al ser vencidos por el Profeta de Israel, a quien Yahwé le había otorgado milagrosamente el fuego del cielo que consumara el sacrificio [60].

El verbo ἀναθυμιᾶν significa propiamente encender y deshacerse en humo. Es afín al alma en cuanto tiene de fervor, pasión y fuego. 'Αναθυμιάσις es esa acción elevada hacia el cielo. Son palabras emparentadas con θύω, sacrificio realizado con toda clase de movimientos cruentos e incruentos. Por lo tanto, *anathymiásis* es la acción destructora sacrifical realizada a fuerza de convulsiones, choque y movimientos violentos de los seres orgánicos e inorgánicos, que terminan en la conflagración universal. Zenón sostuvo, con asombro de los griegos, que el mundo vuelve al fuego en este proceso sacrifical.

En este proceso de retorno a Dios, lo que primero vuelve a la divinidad es el alma, que consiste en una especie de *anathymiásis* sustantivada y permanente de los humores líquidos. Zenón y Cleantes resumieron así su pensamiento:

> Zenón dice que el alma es una *anathymiásis* (= evaporación) sensible, como Heráclito. Queriendo ilustrar cómo las almas evaporadas se hacen inteligibles, las comparó a los ríos, diciendo de ellas lo siguiente: 'En los mismos ríos corre agua y más agua: lo mismo se evaporan las almas de la humedad'. Porque Zenón ex-

---

[59] Véase R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 2, 1941. A. Bela, v. *Canaan*, en *Enc. Cattolica*, III, 1949, 480-486; L. Miraldi, "Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente Biblico e nell'antico Testamento", en *Anal. Biblica*, 5, 89-108.

[60] *3 Reg.*, 18, 21-42.

plica la *anathymiásis* lo mismo que Heráclito, diciendo que es sensible porque su *hegemonikón* (o parte principal) puede ser impresionado por los seres y las realidades mediante sus sensorios o recibir las impresiones [61].

El alma es, por lo tanto, parte del cosmos que retorna a la divinidad, pero permaneciendo idéntica consigo misma. Eusebio sigue copiando del *Epítome* de Ario Dídimo:

Y algo después: 'Porque, según dicen, el alma es en el todo lo que llaman éter, y el aire que rodea a la tierra y al mar y sus evaporaciones. Las otras almas se forman con éstas, lo mismo las de los animales y la de la atmósfera envolvente. Pero permanecen las de los hombres, algunas durante la eternidad del todo; otras se mezclan con la atmósfera después de la muerte. Toda alma tiene un principio *(hegemonikón),* que es vida, conocimiento y tendencia'. Y algo después: 'Dice que el alma es creada y corruptible. No es que se corrompa inmediatamente después de separarse del cuerpo, sino que se conserva un tiempo. La de los buenos hasta la disolución del todo en fuego; la de los necios durante algún tiempo. La permanencia la explica diciendo que nosotros permaneceremos como almas al separarnos del cuerpo o haciendo menor la sustancia del alma: Las de los necios y los animales irracionales se disipan con los cuerpos' [62].

Eusebio copia este párrafo de las breves refutaciones de Longinos, el que estuvo "entre nosotros" (καθ' ἡμᾶς). En efecto, Longinos pertenecía a la generación anterior a Eusebio, pero había estudiado con Ammonio, el impugnador definitivo de la opinión estoica de la corporeidad (no materialidad) del alma:

Resumiendo, diré cómo me parecen alejarse de lo que conviene cuantos dijeron que el alma es cuerpo (...). Sería justo indignarse con Zenón y Cleantes, pues hablan de ella insolentemente, porque ambos dicen que el alma es evaporación del cuerpo sólido [63].

Teodoreto, lo mismo que Eusebio y Longino escriben en este tema de la corporeidad o incorporeidad del alma influidos por Ammonio, el fundador del neoplatonismo. A su tiempo explicamos las vicisitudes de esta controversia. Lo dicho en esta exposición esquemática, acerca del concepto de Zenón sobre la divinidad y sobre el conocimiento de la creación del mundo y su disolución en el *lógos,* basta para formarse una idea de la influencia religiosa de los cultos fenicios en Zenón. Puesta esa base, se deduce la orientación de su ética. El comportamiento del sabio, según Zenón, no podía ser más que el de la adaptación radical y absoluta a ese proceso cósmico, que viene del *lógos* divino y va a sumergirse de nuevo en el *lógos* inmutable y eterno en la conflagración cósmica. Baste consignar aquí como fundamento de la ética, que desarrollaremos al tratar de Crisipo, que "fue Zenón el primero, que en su *De natura*

61 Eusebio, *Praep. evang.,* XV, 20, 2-3.
62 *L. c.,* 20, 4-7.
63 *L. c.,* 21, 3; lo mismo repite Teodoreto, *Graec. affect. curatio,* V, 27.

hominis, dijo que el vivir conforme a la naturaleza (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) es lo mismo que vivir según la virtud. Pues ella es la naturaleza" [64].

La ética de Zenón es, por lo tanto, una moral donde el hombre se sumerge dócilmente en la naturaleza. Obedecer es ser conforme a las exigencias naturales: no es obediencia de heteronomía sino de autonomía. Este es el punto donde la ética fenicia de Zenón se aparta de la ética hebrea de Abrahán y de Moisés. Los israelitas, unidos a Yahwé mediante la Alianza, le obedecen como a Jefe. Los cananeos no obedecen a Baal, sino que son conformes a él. Por lo demás, el proceso de la naturaleza desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis* es también para los israelitas un proceder de Dios y retornar a Dios del mundo, tanto en forma natural por parte del cosmos, como en forma de reino por parte de los hombres. El profeta Joel, poco anterior a Zenón, describe así el mundo y su transformación en convulsiones catastróficas, semejantes a las descritas por el filósofo chipriota:

> Ante su faz se destruirá la tierra, se conmoverá el cielo, el sol y la luna se oscurecerán y los astros ocultarán su resplandor. El Señor dará su voz ante la faz de su poderío. Porque su ejército es terriblemente poderoso, y fuertes las obras de su palabra, Dios es grande. El día del Señor, terriblemente esplendoroso, y ¿quién le podrá resistir? [65].

Yahwé es aquí el dueño de la naturaleza; pero ésta es igual para cananeos e israelitas.

Lo que en Joel ha de ser destrucción catastrófica del mundo es sacrificio de alabanza en el salmo 148. El himno comienza por los ángeles y las virtudes, el sol, luna y cielos, creados por la palabra que es ley eterna, y pasa a la tierra, dragones y abismos, al fuego, granizo, hielo y espíritu proceloso, artífice de su palabra, siguiendo en los montes y bestias, para terminar en los hombres acaudillados por sus reyes. Semejante es el himno protocanónico, no conservado en texto hebreo *Dan.*, 3, 24-90, entonado por los tres jóvenes en el horno de Babilonia. Entre los elementos glorificadores de Dios figuran las fuerzas destructoras del mundo:

> Bendecidle, fuego y calor...; bendecidle, rocío y escarcha...; bendecidle, hielo y frío...; bendecidle, hielo y nieve...; bendecidle, noches y días...; bendecidle, luz y tinieblas...; bendecidle, rayos y nubes [66].

El tercer aspecto de las propiedades del *lógos* estoico es su función moralizadora. No podemos estudiar aquí la ética estoica en su conjunto; solamente quisiéramos fijarnos en algunos aspectos de la literatura estoica, que tratan de su primer origen semítico o arameo. Esto ocurre muy en particular en la obra *De officiis* de Cicerón y, más todavía, en la obra *De finibus*. Entre las diversas

---

[64] Diog. L., VII, 87.
[65] *Joel,* 2, 11.
[66] *Dan.,* 3, 66-75.

teorías sobre la composición de esta última obra, tal vez la más autorizada es la del P. Valente, que estima la obra ciceroniana como ampliación de un manual de carácter doxográfico, procedente tal vez de Antípatro de Tarso, según algunos críticos [67].

Por nuestra parte, nos inclinaríamos a atribuir la composición de dicho manual a alguno de los maestros de Cicerón, como Antíoco de Ascalón, por los conocimientos de la lengua aramea que se suponen en el *De finibus.* Tal vez pudo completar el contenido del manual o los apuntes escolares del mismo Marco Tulio su maestro Diodoto, que habitó largos años en su propia casa. Pero pasemos ya al examen del contenido.

Cicerón comenta sus apuntes doxográficos estableciendo una división importante, que supone la teoría estoica del valor:

Sequitur autem prima diuisio haec: Aestimabile esse dicitur (sic enim, ut oppinor apellemus) id, quod aut ipsum secundum naturam sit, aut tale quid efficiat, ut selectione dignum propterea sit, quod aliquod pondus (δόξα = כבוד kabhodh) habeat dignum aestimatione, quam illi ἀξίαν (= זכר zakar) uocant: contraque inaestimabile quod sit superiori contrarium.

Sigue esta primera división: dicen que es estimable (éste me parece el término adecuado) lo que es conforme a la naturaleza o hace algo semejante, y por eso debe ser seleccionado, a fin de que posea cierta gravedad digna de estima (ellos la llaman *axía).* Al revés, es desestimable lo contrario a lo primero[68].

Nos hallamos con unos conceptos paralelos a los que emplea San Pablo *Rom.*, 8, 18, pasaje que tiene su explicación en *2 Petr.*, 3, 13, donde habla sobre el nuevo mundo y la nueva tierra. Respecto a San Pablo, nótese que la ἀξία, Kabhodh doctrinalmente, es un concepto jerarquizador, que ordena las cosas según su *pondus* (= δόξα) y lingüísticamente corresponde al arameo כבוד. A su vez la δόξα (*pondus*) corresponde asimismo al arameo זכר (= *zakar*). Obsérvese aquí que el verdadero sentido de la παράδοζα en las paradojas estoicas es algo que tiene un peso o perfección inconmensurable. El pensamiento de Cicerón halla, por lo tanto, su explicación adecuada en conceptos arameos, familiares para Antíoco Ascalonita, lo mismo que para San Pedro y San Pablo. Marco Tulio y el mismo Diodoto sólo los podían entender a base de algún maestro fenicio. La discusión sobre la buena o mala fama tenía también su significación obvia entre filósofos conocedores del arameo o lenguas afines. De ellos ha conservado Cicerón el siguiente resumen, donde parece preferir la inmortalidad de la fama a la verdadera inmortalidad de la gloria:

De bona autem fama (quam enim apellant εὐδοξίαν, aptius est hoc loco bonam famam appellare, quam gloriam), Chrysippus quidem et Diogenes, detracta utilitate,

Acerca de la buena fama (pues es mejor llamar buena fama y no gloria a lo que ellos llaman *eudoxía),* dicen Crisipo y Diógenes que, prescindiendo de su utilidad,

[67] P. M. Valente, S. J., *L'Ethique Stöicienne chez Cicéron,* Paris-Porto Alegre, 1956, 13-14.

[68] *De fin.,* III, 6, 20.

ne digitum quidem, eius causa, porrigendum esse dicebant; quibus ego uehementer assentior. Qui autem post eos fuerunt, quum Carneadem sustinere non possent, hanc, quam dixi, bonam famam, ipsam propter se praepositam et sumendam esse dixerunt, esseque hominis ingenui et liberaliter educati, uelle bene audire a parentibus, a propinquis, a bonis etiam uiris, idque propter rem ipsam, non propter usum: dicuntque ut liberis consultum uelimus, etiamsi postumi futuri sint, propter ipsos, sic futurae post mortem famae tamen esse propter rem, etiam detracto usu, consulendum.

no valía la pena de mover un dedo para conseguirla. Estoy completamente de acuerdo con ellos. Pero los que les sucedieron dijeron, por no poder defenderse de otra manera contra Carnéades, que esta buena fama de que hablo hay que preferirla y buscarla por sí misma, y que es propio del hombre noble y liberalmente educado querer que hablen bien de él sus padres y parientes y la gente buena, y esto por lo que vale en sí, no por el provecho, y dicen que si queremos mirar por los hijos, aun los póstumos, hay que procurar por ellos la fama en el porvenir después de la muerte, aun sin el provecho [69].

Es significativo que Crisipo sólo pensara en la utilidad de la fama, que Panecio tuviera en cuenta el aspecto político y social, y que Séneca, en la *Ep.* 102, planteara en este tema la cuestión de la gloria inmortal después de la muerte.

El estoico sucesor de Diógenes Babilonio en el escolarcado del Pórtico no es otro que Panecio. Fue Panecio, según esto, el primero de los que cedieron en este punto importante a las argucias del sutil Carnéades. Ni Carnéades ni Panecio tenían motivos para conocer y menos para ponderar y apreciar el sistema doctrinal constituido por Zenón y Crisipo con estos conceptos semíticos, en los que se halla el núcleo de su filosofía. La limitación conceptual helénica, más propia para definir y ordenar que para contemplar conjuntos grandes y misteriosos, fue la que desfiguró el sistema religioso-sapiencial del Estoicismo en un sistema racionalista helénico, por no comprender la conexión entre el *officium*, la naturaleza y la sabiduría. Cicerón la resume así:

Quum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab iisdem necesse est proficisci ipsam sapientiam..., sic minime mirum est, primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae, post autem ipsam sapientiam nobis cariorem fieri, quam illa sint a quibus ad hanc uenerimus.

Ya que los deberes todos deben brotar de principios de la naturaleza, de ellos ha de brotar también la misma sabiduría... Nada tiene de extraño que los principios de la naturaleza nos confíen primero a la sabiduría, y que después la sabiduría se nos haga más amable que aquellos principios de los cuales vinimos a ésta [70].

Este proceso natural corresponde al concepto cuasi personificado de la *natura artificiose ambulans*, intermedio entre la mitología y el racionalismo.

El punto débil del estoicismo consiste en que el efecto supera a la causa, pues la sabiduría aparece como un *efecto* de la conducta "conforme a la naturaleza". Según esto, la ascética racionalmente practicada lleva a la consecución

[69] *De fin.*, III, 17, 57.
[70] *De fin*, III, 7, 23.

de la sabiduría, algo así como en la doctrina pelagiana la buena conducta natural tiene como efecto y como premio la felicidad sobrenatural. Prescindiendo de esta desproporción entre causa y efecto, es importante el trozo siguiente, donde se explica la "connaturalidad" estoica:

Ut enim histrioni actio, saltatori motus, non quiuis, sed certus quidam est datus, sic uita agenda est certo genere quodam, non quolibet, quod genus conueniens consentaneumque dicimus.

Así como no se tolera cualquier gesto al cómico, ni cualquier movimiento al danzante, sino en forma determinada, así la vida hay que ordenarla conforme a un género determinado, no de cualquier modo; de este género decimos que es el conveniente y el correcto [71].

El principio básico del Estoicismo es la supereminencia de la sabiduría o del *lógos*. Todas las cosas que se hallan por debajo de la sabiduría pueden ser más o menos convenientes, pero no tienen en su comparación absolutamente ningún valor:

Tenere autem uirtutes... nemo poterit, nisi statuerit nihil esse, quod intersit, aut differat aliud ab alio, praeter honesta et turpia.

Nadie podrá poseer las virtudes... si no está persuadido de que no importa diferencia alguna entre una cosa y otra, fuera de la que hay entre lo honesto y lo torpe [72].

El valor de la sabiduría es tan excelso que para conseguirla se pueden dar por bien empleadas cualesquiera cosas inferiores. El pensamiento es análogo a la parábola del mercader de las piedras preciosas en el Evangelio. Ciertamente esta doctrina nada tiene que ver con el concepto griego de la sabiduría. Antíoco Ascalonita puede aceptarla, pero no ciertamente Panecio ni los Platónicos, a quienes se hace alusión en el pasaje siguiente:

Sed sunt tamen perabsurdi et ii qui, cum scientia uiuere, ultimum bonorum, et qui nullam rerum differentiam esse dixerunt atque ita sapientem beatum fore, nihil aliud alii momento ullo anteponentem [73]; et qui ut quidam Academici constituisse dicuntur, extremum bonorum et summum munus esse sapientis, obsistere uisis, assensusque suos firme sustinere. His singulis copiose responderi solet, sed quae perspicua sunt, longa esse non debent. Quid autem apertius quam, si selectio nulla sit ab iis rebus, quae contra naturam sint, earum rerum quae sint secundum naturam, tollatur om-

Pero son ciertamente inconsecuentes los que, admitiendo que el mayor bien consiste en vivir racionalmente, no establecen diferencia alguna entre las cosas, y por consiguiente será dichoso el sabio que juzga que ninguna cosa pesa más que otra, y los que, imitando a ciertos académicos (Polemón y Panecio), pensaron que el sumo bien y el quehacer principal del sabio consiste en resistir a cuanto entra por los ojos y suspender enérgicamente todo asentimiento. A todos éstos se les dedican extensas refutaciones. Mas no hay por qué detenerse mucho en lo que es claro. Y

[71] *De fin.*, III, 7, 24.
[72] *De fin.*, III, 7, 25.
[73] Estas ideas se atribuyen a Herilo y Aristón, en *De fin.*, IV, 15, 40; SVF, I, 411.

nis ea quae quaeratur laudeturque prudentia?

¿qué más claro que, si no hay selección alguna entre lo contrario y lo conforme a la naturaleza, hay que suprimir la prudencia que en todo se busca y se alaba? [74].

Con esto entramos en la segunda división de los bienes. La primera la hemos visto en el c. 6, núm. 20. Pasemos al núcleo de la doctrina sobre los *bienes medios o indiferentes*. Cicerón se pone al lado de sus defensores, admitiendo bienes intermedios entre lo bueno y lo malo. Para evitar confusiones, obsérvese cómo la denominación de *indiferentes* se utiliza en dos sentidos distintos en la controversia. Una cosa es, en efecto, que algo sea totalmente indiferente para conseguir la sabiduría, como opinaba Zenón, y otra muy distinta que entre los mismos objetos indiferentes para la sabiduría no exista diferencia alguna. En este segundo sentido habla Aristón de las cosas indiferentes. El pasaje de Cicerón es como sigue.:

Deinceps explicatur differentia rerum, quam si non ullam esse diceremus, confunderetur omnis uita, ut ab Aristone; nec ullum sapientiae munus, aut opus inueniretur, quum inter res eas, quae ad uitam degendam pertinerent, nihil omnino interesset, neque ullum delectum adhiberi oporteret (...), quid tamen quod differret, esse uoluerunt, ut essent eorum alia aestimabilia, alia contra, alia neutrum. Quae autem aestimanda essent, eorum in aliis satis esse causae, quam ob rem quibusdam anteponerentur, ut in ualetudine (...). Hinc est illud exortum quod Zeno προηγμένον contraque quod ἀποπροηγμένον nominauit, quum uteretur in lingua copiosa, factis tamen nominibus ac nouis, quod nobis in hac inopi lingua non conceditur; quamquam tu hanc copiosiorem etiam dicere soles.

Después se explica la diferencia entre las cosas, pues si la negamos, lo confundiríamos todo en la vida, como Aristón, y la sabiduría no tendría oficio o quehacer alguno, si no hubiera diferencia alguna en las cosas necesarias para la vida, ni hubiera lugar a elección (...), pero quisieron establecer alguna diferencia, para que unas cosas fuesen estimables, otras al revés, y otras ni lo uno ni lo otro. Y que en las cosas estimables, en unas hubiera algo para ser preferidas respecto a otras, como es en la salud (...). De aquí vino aquello que Zenón llamó *proegménon,* y lo contrario, que denominó *apoproegménon,* empleando una lengua rica, pero con realidades y palabras nuevas, cosa que no nos es permitido en ésta, más pobre, por más que tú la sueles llamar más rica [75].

La *lingua copiosa* no es el griego, sino el griego de Zenón, cargado de los arameísmos a que estaba acostumbrado en Chipre. Zenón justificaba su doctrina con la jerarquía de los funcionarios de una corte real, donde unos cumplen con oficios más distinguidos que otros. Es terminología palaciega que se emplea también en Israel. Así se dice que los eunucos de Artajerjes se irritaban al ver promovido a Mardoqueo (προήχθη) y le querían matar [76]: "el

[74] *De fin.,* III, 9, 31.
[75] *De fin.,* III, 15, 50.
[76] *Est.,* 2, 21.

sabio se promoverá a sí mismo"[77]; a los Macabeos los promovió Dios (προάγοντος αὐτούς)[78]. El arameo correspondiente es נגשה (*nagashe*). Cicerón recoge este símil cortesano, paralelo al vasco *nagusi* (= mayor, jefe):

Ut enim, inquit (Zeno), nemo dicit in regia regem ipsum quasi productum esse ad dignitatem (id est enim προηγμένον), sed eos qui in aliquo honore sunt, quorum ordo proxime accedit, ut secundus sit ad regium principatum. Sic in uita non ea quae primo loco sunt, sed ea quae secundum locum obtinent προηγμένα id est producta, nominentur; quae uel ita appellemus (id quod erit uerbum e uerbo) uel promota et remota uel, ut dudum diximus, praeposita uel praecipua et illa reiecta (...). Itaque id definimus: quod sit indifferens cum aestimatione mediocri; quod enim illi ἀδιάφορα dicunt, id mihi ita occurrit, ut indifferens dicerem.

En Palacio nunca se dice que el mismo rey ha sido promovido a una dignidad (esto es *proegménon*), sino los dignatarios, que se hallan cerca, de modo que suben al segundo honor después de la soberanía real. Del mismo modo, en la vida deben llamarse *proegména* o producidas, no las cosas que se hallan en primer lugar, sino en el segundo; llamándolas así (traduciendo palabra por palabra) o bien promovidas o removidas o, como antes dijimos, propuestas, principales, y a las otras rechazadas... Lo definimos, pues, así: lo que es indiferente con mediana estimabilidad. Pues lo que ellos llaman *adiáfora* se me ocurre que puede llamarse indiferente[79].

Estos bienes distintos del bien Supremo tienen las siguientes propiedades características:

1.° Son bienes medios, *officia media*[80], que los griegos llamaron ἀδιάφορα, término equívoco que Cicerón traduce por *indifferens* en el pasaje *De fin.*, III, 53. Ordinariamente Cicerón no utiliza ese término, sino que los califica como objetos que no nos interesan para la verdad: "nihil interesse nostra"[81], como no interesa una lucecilla en pleno sol ni un teruncio (moneda ínfima de los romanos) en el tesoro de Creso.

2.° Son *bona aestimabilia* o valorables. La *aestimatio* es la mensurabilidad jerárquica positiva o negativa de los bienes medios, según sea su conveniencia o no conveniencia para la vida[82].

3.° La elección valorativa (ἐκλογή) comparativa es una acción que el hombre realiza libremente.

4.° El criterio de valoración se usa jerárquicamente: κατὰ προηγμένον λόγον.

5.° La teoría jerárquica de los oficios está inspirada en el escalafón de los funcionarios de una corte semita.

Además de estas cinco propiedades, es importante consignar la nomenclatura aramea de los bienes medios. Esta tesis ha sido sólidamente demostrada

---

[77] *Sir.*, 20, 29: ὁ σοφὸς προάξει ἑαυτόν.
[78] *2 Mac.*, 10, 1.
[79] *De fin.*, III, 16, 52-53.
[80] *De fin.*, III, 17, 58.
[81] *De fin.*, IV, 12, 29.
[82] SVF, III, 124-126; D. L., VII, 109.

por G. Kilb [83] con argumentos unos indirectos o negativos y otros positivos. Los argumentos indirectos pueden resumirse en estos tres:

1.ª La denominación de bienes medios y la de *anteposita* (προηγμένα) y *reiecta* (ἀποπροηγμένα) tuvo una vida efímera, sin duda por las dificultades intrínsecas a las mismas denominaciones. Según Hirzel, Panecio se preocupó de dar a la terminología estoica un aire griego correcto, que se echa de menos especialmente en el término προηγμένον. Bevan habla de "la locution inélégante de ἀποπροηγμένα". Festa habla de la "parola impossibile" [84].

2.º En las conexiones verbales estudiadas por J. Wackernagel [85] tiene, dentro del léxico griego, un significado diverso del que dio el estoico Zenón a ἀποπροηγμένον. Por ejemplo, en ἀποπρό (= "desde lejos") tiene un sentido de lejanía y no de relación ordinal [86]. Lo prueba con casos variados [87].

3.º El προηγμένον y el ἀποπροηγμένον no son contradictorios, como son los *anteposita* y *non anteposita*, los *reiecta* o *reiectanea* y *non reiecta* que emplea Cicerón.

G. Kilb concluye su argumentación diciendo:

> "Tengo la sospecha de que, no pudiéndose expresar en griego el ἀποπροηγμένον, Zenón "el filisteo" *(poenulus)* pensó en su lengua materna y dió a su pensamiento una forma "bárbara", no griega" [88].

Como argumentos positivos aduce Kilb varias analogías con el hebreo para probar que el προηγμένον y el ἀποπροηγμένον de Zenón responden a כדפני = *mipné*, y לפני = *lipné* como en *Gen.*, 48, 20 ("Jacob prefirió a Efraín antes que a Manasés"), y *4 Reg.*, 22, 19 ("Te has separado de Dios, no estuviste en su presencia") [89]. Por último estudia Kilb extensamente los conatos estériles de Cicerón por expresar en latín el pensamiento de Zenón [90].

El caso de los ἀδιάφορα tuvo profunda repercusión en el Estoicismo, ya desde los tiempos en que Aristón inició la controversia contra su maestro Zenón, adoptando una actitud no menos contraria al semitismo de su maestro que al helenismo de Platón y Aristóteles. Panecio, como hemos indicado, tenía que menospreciar lógicamente la tesis de Aristón, muy afín a las opiniones de Antístenes y más sólida de lo que aparece en las refutaciones de la antigua Estoa y de Panecio que llegaron a Cicerón. Más tarde veremos cómo Posidonio se ocupó también de refutarle sin gran éxito. La refutación última y defini-

---

83 G. Kilb, *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa,* Freiburg, i. B., 1939.

84 Bevan, *Stoiciens et Sceptiques,* 54; Festa, *Frammenti,* I, 64; Hirzel, *Untersuchungen* II, 419.

85 J. Wackernagel, *Syntax,* II, 1, 183 ss.

86 *L. c.,* 230.

87 *L. c.,* 237 ss.

88 *L. c.,* 75-76.

89 *L. c.,* 77.

90 *L. c.,* 78-91.

tiva de Aristón, que no pudo formularse ni con la mentalidad cananea de Zenón ni con la helénica de Panecio y Posidonio, está reservada a Séneca.

6. La filosofía del lógos o del lenguaje. El epígrafe *La filosofía del lógos* abarca muchos problemas generales, muy en especial los que se derivan de la contraposición con la filosofía del ser. Son dos filosofías que se presentan durante una historia de 2000 años, unas veces en abierta oposición, otras veces como complementarias o subalternas, pero siempre como dos direcciones que polarizan el pensamiento humano. Más sobrio y menos rumboso sería el título: *Algunas observaciones sobre la filosofía estoica y el lenguaje.* En realidad nos reduciremos a este modesto esquema de observaciones más o menos fragmentarias, pero nos importa hacer resaltar el carácter esencial y básico de la palabra, como rasgo diferenciador del Pórtico frente a las escuelas griegas.

La filosofía del ser había sido el tema absorbente de los presocráticos y volvía a dominar en Atenas, apoyada por Teofrasto y el aristotelismo, con la poderosa escuela de Epicuro desde el 306. Epicuro había heredado con el espíritu de Demócrito un criticismo positivista radical centrado en el ser, no sólo como el tema predominante cultivado por Aristóteles, sino como problema absorbente y único. Para fijar las posiciones de las diversas escuelas en el problema del *lógos,* se podría partir de la definición aristotélica de *nombre.*

> El logos es causa de la enseñanza porque es oíble, no por sí mismo, sino accidentalmente. Porque consta de nombres cada uno de los cuales es un símbolo [91].

El nombre es un símbolo. No hay duda. Pero un símbolo puede entenderse en formas diversas según su mayor o menor complejidad y riqueza. El símbolo, en cuanto tal, requiere cierta conexión con la cosa simbolizada. La conexión puede reducirse a servir de recuerdo o testimonio de un acto realizado. Por ejemplo, el billete es para el viajero el símbolo de haber pagado el viaje. Este simbolismo de la palabra lo admite todo el mundo. Epicuro no podía oponer nada contra la palabra-símbolo así entendida. Pero no por eso admitía la afirmación de Aristóteles en el sentido de que el *ónoma* fuera *símbolo* de las afecciones del alma [92]. "Los nombres pronunciados son símbolos de los afectos". La palabra, símbolo de afección, y de afección humana, plantea un problema que no sólo pertenece a la gramática, como el símbolo epicúreo, sino también a la filosofía, uniendo a la palabra *humana* con las categorías del ser cósmico. Esta conexión constituyó para los comentadores de Aristóteles un problema que no pudieron resolver en forma satisfactoria. ¿Qué conexión real puede haber entre la palabra empleada por el hombre y la realidad del cosmos?

---

[91] Aristóteles, *De anima,* 437 a, 12 ss.
[92] *De interpretatione,* I, 16 a, 3-8.

Al tratar de las categorías aristotélicas y estoicas examinaremos más detenidamente la cuestión. Pero aquí nos es preciso dar una solución, siquiera provisional, recurriendo para ello a una explicación cosmogónica formulada por Proclo. El diadoco platónico dice así de los demiurgos que intervienen en la cosmogonía:

> Porque el demiurgo del todo es universal por su excelencia; y de los otros dos padres (del cosmos), uno lo es de los seres medios, y el otro, de los últimos. Análogos a ellos son Timeo, Critias y Hermócrates. Sobre ellos se elogia maravillosamente a Sócrates, anteponiéndosele en mi opinión [93].

Proclo, como se ve, concede al magisterio de Sócrates o a su palabra, lo mismo que a la palabra de Timeo, Critias y Hermócrates, un influjo cosmogónico o demiúrgico, fundador del orden creado en el cosmos, aunque en un grado inferior a la acción cosmogónica de los dioses supremo y subalternos. Aristóteles, que por su antiprovidencialismo no quiso admitir la acción demiúrgica divina, concedía a la palabra del hombre la misma acción cosmificadora que Proclo. De ahí que la *categoría* o *acusación* y *afirmaciones* del hombre ejercieran por la palabra una acción positiva o por lo menos fueran reflejo de ella en el ordenamiento cósmico y existieran palabras sustantivas y adjetivas o accidentales. Por lo demás, tampoco Proclo admite la acción cosmogónica de la palabra de Dios, ni siquiera admite el que Dios hable al mundo o al hombre. El diadoco platónico consideraba esas teorías como metáforas propias de la poesía y del mito; la divinidad sólo actúa *con el ser,* es decir, en la forma emanatista del neoplatonismo pagano [94].

La acción cosmogónica se la atribuyeron los estoicos orientales a la *sophía* divina, capaz de actuar en forma de *lógos.* No sabemos cómo justificaban Zenón y los estoicos genuinos inspirados en la tradición semita esta concepción, sin admitir la creencia en un Dios estrictamente personal, como los hebreos; pero lo cierto es que en su filosofía del *lógos* entraba la persuasión de que Dios actuaba por la palabra, y que esta creencia daba pie a las objeciones sarcásticas de los griegos, como hemos visto en la impugnación ciceroniana de la providencia divina [95]. El *lógos* es en esta concepción un símbolo actuante, verdaderamente cosmogónico. Pero todavía queda otro estadio más completo y perfecto, en que la palabra no sólo sirve como señal cognoscitiva y como medio de acción, sino que es además vínculo unitivo de los seres completos y red cohesiva de la sociedad del hombre con sus semejantes y con Dios. Tal es el concepto de palabra que cultiva el estoicismo occidental de Séneca [96], que de algún modo coincide con el concepto bíblico de palabra, fundamento de la

---

93 Proclo, *In Tim.,* ed. Diehl, I, 58, 31-59, 6.
94 Proclo, *In Tim.,* ed. Diehl, I, 395, 11; cf. *Ammonio Sakkas,* I, 287-290.
95 Cf. Cicerón, *De nat. deor.,* II, 58.
96 Cf. *Séneca,* I, 89 ss.

revelación cristiana. De las propiedades sociales y religiosas del lenguaje en Séneca nos ocuparemos a su tiempo.

Con este esquema podemos fijar un tanto la posición de las escuelas filosóficas frente al problema de la palabra. La naturaleza y transcendencia de la palabra, más que de las especulaciones filosóficas, depende del pueblo, que es el creador e intérprete auténtico de la lengua. Los estoicos antiguos orientales y Séneca, como representante del estoicismo occidental, tuvieron el mérito de inspirarse en los criterios populares para su teoría sobre la palabra. Zenón y sus sucesores semitas se atuvieron a las antiguas tradiciones del Oriente, cada vez mejor conocidas. Gracias a los avances de la filología semita, se puede hoy hablar con alguna seguridad de la influencia ejercida por la lengua sobre la religiosidad, e indirectamente sobre la filosofía de los pueblos. A este propósito escribe Albright:

> No queremos volver al día —hace más de dos generaciones— en que Max Müller diagnosticó: 'La mitología es una enfermedad del lenguaje'. Con todo, la importancia de la lingüística para la historia de las religiones es muy grande. Lo que dijimos más arriba sobre la cumbre prehistórica de la mitología creativa, encuentra un estrecho paralelo en el lenguaje. Hoy consta que el lenguaje prehistórico estaba construido con tal arte, que las lenguas vivas sólo en casos aislados o nunca les igualan. Por ejemplo, sabemos que el protoindoeuropeo es de estructura más compleja que cualquiera de sus descendientes vivos, exceptuado quizás el lituano. El desciframiento del cananeo medio y el desarrollo de la filología comparada hamita-semita nos enseñan que lo mismo se debe decir de su afín el semita. Lo mismo ocurre cuando una lengua se compara con su estadio precedente conocido, por ejemplo, el inglés, francés, y cualquiera de los dialectos árabes actuales, el hindú, etc. Consta ciertamente que, por ejemplo, el sumerio estaba muy reducido en su fonética al fin del tercer milenio, cosa que ha ocurrido también al chino, según Karlgren lo ha demostrado. Muchos de los tópicos modernos difundidos en los últimos decenios acerca del lenguaje, son falsos. No es cierto, que —por ejemplo— el hombre primitivo fuese incapaz de abstracción. Sólo le eran desconocidas la abstracción lógica y filológica [97].

La gran cultura lingüística adquirida por los pueblos orientales explica la actitud reformadora de Zenón y de sus discípulos semitas en la configuración de la terminología filosófica griega y el avance que dieron a la gramática, como un sector de la lógica, parte esencial de la filosofía. En efecto, "el ulterior progreso de la Filosofía del lenguaje lo determina la Estoa" [98]. El aspecto gramatical de este avance sólo nos interesa aquí indirectamente, aunque sea en sí un dato de interés para la historia de la lengua. A este capítulo pertenecen las innovaciones introducidas en la división de las partes de la oración con la nueva terminología para designarlas, y sobre todo el estudio del verbo,

---

[97] W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum,* III, B, i, ed. alemana, Berna, 1949, 174.

[98] H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern,* I, 1890, 304.

que afecta a la naturaleza misma física y metafísica de la acción. De ello hablaremos más abajo. En cuanto al aspecto filosófico, Zenón tuvo la audacia de oponerse a todas las escuelas griegas, que desde Parménides consideraban la formación de lenguaje como algo convencional. El pueblo, en cambio, seguía aferrado a la teoría de que el lenguaje es un producto de la naturaleza. Este choque de la mentalidad popular con el criticismo filosófico provocó las discusiones filosóficas de Sócrates-Platón, recogidas especialmente en el *Cratýlos*.

La doctrina platónica del *Cratýlos* sobre la palabra ha sido objeto de opiniones encontradas, que no podemos analizar aquí. El excelente prólogo de L. Meredier a la edición crítica y traducción del diálogo contiene sugerencias muy acertadas sobre el papel que juegan Hermógenes y Cratýlos, interlocutores de Sócrates, quienes sirven para delimitar las ideas doctrinales positivas del mismo Sócrates, y las polémicas, que tienen sólo un valor secundario.

Hermógenes, hermano de Calias, adopta con muy poco vigor y habilidad la posición de su profesor, el temible Protágoras, al sostener el carácter convencional del lenguaje. Hermógenes llega a conceder, acorralado por la argumentación de Sócrates, que éste había refutado a Protágoras [99].

Sócrates, victorioso en este primer acto del diálogo, entra en la segunda parte a exponer bajo la peregrina inspiración del etimologista Euthyfrón de Prospalta [100] su propia teoría sobre la justeza natural de las palabras, no sin ironizar en las etimologías extravagantes y ridículas que le van ocurriendo (426 b). En el tercer acto ataca Sócrates, muchas veces con estilo semijocoso, la doctrina de Heráclito el Efesio sobre el origen naturalista de las palabras, defendido tenazmente por Cratýlos [101]. Max Warburg, apoyado en observaciones de Wilamowitz, cree que el *Cratýlos,* más que contra Heráclito, está dirigido contra Heráclides del Ponto, etimologista, discípulo del mismo Platón. Todo ello es muy chocante y ha dado pie a la teoría revolucionaria de Zürcher, nada sólida pero nada fácil de refutar con argumentos positivos.

La fijación de los personajes nos interesa aquí sólo indirectamente por la importancia de las diversas escuelas en la doctrina general sobre el carácter y naturaleza de la lengua en las filosofías precristianas que influyeron más tarde, desde Ammonio Saccas hasta Proclo. Nos basta, por lo tanto, con recoger el dato de que la doctrina de "Sócrates" sobre la palabra aparece en el *Cratýlos* como bloqueada por las tesis polémicas desarrolladas contra la orientación convencionalista de Protágoras y los sofistas y la naturalista de Heráclito y de los estoicos. En ambas tesis polémicas ataca Sócrates las posiciones extremas de sus contendientes, es decir, el convencionalismo desenfrenado —que llegó en Parménides a la posición de que el nombre de las cosas es un indicio

---

99 *Cratýlos,* 391 b.
100 Íd., 396 d.
101 Íd., 428, 2-440 e.

de falsedad en la etiqueta—, y el naturalismo radical de la filosofía del *lógos*.

En la refutación del convencionalismo establece Sócrates los siguientes presupuestos: 1.° Las esencias de las cosas son inalterables. 2.° La acción se realiza conforme a la naturaleza. 3.° La palabra (= el nombre) es una acción. 4.° El nombre es un instrumento diferenciador (διακριτικὸν τῆς οὐσίας, *Crat.*, 388 b) de la *ousía*. 5.° El legislador establece los nombres de las cosas. 6.° La imposición de los nombres se realiza conforme a exigencias naturales. 7.° Los diversos legisladores, aunque utilicen diversos elementos fonéticos, acomodan los nombres a la naturaleza, de la misma manera que los sastres acomodan al cuerpo vestiduras confeccionadas con diversos materiales, como son el lino, la lana, la seda.

En la fijación de estos presupuestos es muy de notar el número 3, donde se afirma que "las cosas deben denominarse con el modo y manera que hay de nombrar y ser nombradas, y no según el gusto nuestro" (378 d). No es menos interesante, como rasgo arcaizante y síntoma de la *total* incorporación, corporal y espiritual del individuo, el poder atribuido al legislador sobre el lenguaje. Hay entre las definiciones que se atribuyen a Platón, una que sirve para iluminar este pasaje: *Lógos phonè engrámmatos phrastiké toû hekástou tôn ónton.* Las palabras, según esto, son fenómenos naturales producidos conforme a las leyes de la naturaleza, que no se producen conforme al deseo del hombre y que sirven como etiquetas significativas de los seres. No son, por lo tanto, un medio para vincular a las personas entre sí, sino marcas grabadas sobre las cosas.

Este presupuesto socrático arraigó en la cultura helénica, pasando por la Academia y el Perípato hasta el neoplatonismo plotiniano. Por su parte, Sócrates se esfuerza por limitar las consecuencias entendiendo los principios en forma razonable. En la segunda parte del *Cratýlos* ridiculiza, como vimos, las derivaciones etimológicas de esta ley, deducidas a base de Homero y de Euthyfrón. En la tercera parte asienta la tesis de que las palabras *pueden* ser justas o apropiadas, como la pintura, corrigiendo a Cratýlos, que excluye la posibilidad de que existan palabras falsas. Las tales palabras no serían más que ruidos.

Para corregir las consecuencias aún más radicales del movilismo ontológico de Heráclito, Sócrates establece cierto naturalismo lingüístico moderado contra la variabilidad absoluta de los convencionalistas, y por otra parte asienta el principio de que para conocer la verdad hay que comenzar por el estudio de las mismas cosas y no de las palabras y nombres, como pretendía Cratýlos siguiendo a Heráclito. El movilismo universal le parece a Sócrates una teoría tan peligrosa y extravagante como el creer que las cosas no tienen más consistencia que la arcilla, o que todos los hombres están afectados de disentería (440 d). Así termina el ataque contra la escuela de Heráclito, en la que tal vez los discípulos exageraron hasta lo caricaturesco las enseñanzas del maestro.

De él sabemos por testimonios más fehacientes la importancia que daba al *lógos* como principio de todo, y cómo se afanaba por explicar la naturaleza del *lógos* por las *obras* y los *dichos* (ἔργα καὶ ἔπη), a fin de desarraigar la profunda ignorancia que de la palabra tienen los hombres.

En esta situación turbia, hostil por parte de Epicuro y Teofrasto, indecisa y vacilante por parte de la Academia, confiado en su preparación lingüística semita, inició Zenón la reforma de la lógica, como parte esencial y vital de la filosofía, y en especial de la ciencia del lenguaje, fundamento de la filosofía del *lógos*. Como observa Bietenhard:

> La marcada distinción trazada por la Estoa entre los seres individuales existentes y los conceptos que sólo se dicen, depende de las divisiones del nombre en *propio* y *apelativo,* y conduce a los estoicos a afirmar que el lenguaje nace de la *phýsis* del alma humana. La palabra representa a la cosa conforme a su naturaleza; es, por lo mismo, verdadera, e impresiona al oyente (κινεῖ) al mismo tiempo mediante su significación. Por su contenido son lo mismo la cosa, el concepto y la palabra. Esta teoría domina en toda la filosofía antigua. Conforme a ella los ὀνόματα son ἔτυμα. De aquí recibe el arte de las etimologías la misión de manifestar la verdad de las palabras [102].

En esta exposición aplicada por Pohlenz al influjo estoico en el Occidente, se entiende por Occidente toda la extensión de Europa, y no sin razón. Pero, si queremos precisar más las manifestaciones diversas del Pórtico oriental y occidental, debemos distinguir por una parte el influjo estoico en las regiones dominadas por el griego, y, por otra, el Occidente europeo, dominado por el latín. La influencia lingüística del Pórtico en esta parte occidental presenta caracteres sorprendentes en Varrón primeramente y después en Séneca. Varrón especula a base de la palabra *sermo,* analizándola con observaciones ajenas a la lengua griega. Se trata, por lo tanto, de una ciencia del lenguaje conversacional, no precisamente gramatical ni académico, que surge en Occidente en un estudio donde Varrón pasa no pocas veces del latín a lenguas diversas, algunas prearias, habladas en Italia.

Las características semitas, adquiridas por lo tanto en la terminología gramatical estoica en Grecia, se van a conjugar con ingredientes lingüísticos occidentales. Los resultados no van a ser iguales que en Grecia. La perfección lingüística de las antiguas lenguas orientales tal vez había sido también patrimonio de las lenguas vernáculas del megalítico en el tercero o cuarto milenio, cuando el foco más opulento de la cultura europea se halla en la Península Ibérica y tenía por centro a Tartesos. Pero aquel florecimiento se había oscurecido, y los celtíberos de la Bética se apresuraban ya a cambiar sus lenguas vernáculas por el latín, tal vez bajo la presión del dominador, que, como hemos

---

[102] A. Bietenhard, v. ὄνομα en Kittel, *Theol. Wörterbuch zum N. T.,* V, 247. Véase Pohlenz, M., *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa,* NGG, I, NF., 3, 1959, 181 ss.

visto, imponía ferozmente las leyes explotadoras de la colonización, al mismo tiempo que despreciaba el modo de hablar de los béticos como algo basto y de mal gusto para un latino [103]. El estoicismo occidental se aprestaba a dar la batalla, y lo hizo de tal modo que pudo salir triunfante con el latín cristiano en el aspecto comunicativo y personal, germen de la futura sociedad europea, que los estoicos orientales no supieron desarrollar: es la palabra como símbolo dinámico y federativo, formador de la sociedad.

Varrón, coetáneo de Marco Tulio y familiar sin duda a los estoicos orientales, sus huéspedes, ofrece una serie de pasajes característicos en las etimologías de *sermo, legere* y *loqui,* enlazando en forma ingeniosa el análisis filosófico con los datos lingüísticos.

Sermo, opinor, est a *serie,* unde *serta;* etiam in uestimento *sartum* quod comprehensum; sermo enim non potest in uno homine esse solo, sed ubi oratio cum altero coniuncta [104].

Sermo, pienso viene de *series*; de ahí *serta.* También en los vestidos *sartum,* es lo mismo que *prendido con:* porque el *sermo* no se da en un solo hombre, sino donde hay conversación trabada con otros.

Llama la atención la insistencia con que Varrón, portavoz del Pórtico, trata de probar que para el *sermo* hacen falta dos interlocutores. Esta nota volverá a aparecer en el análisis fenomenológico. Ni es cerrado en sí. Ernout y Meillet han citado el pasaje de Varrón aunque con esta reserva relativa a las últimas palabras copiadas: "toutefois cette seconde partie de l'explication est contestable: *sermo* désignant étymologiquement *l'enfilade des mots*" [105].

Nos hallamos ante dos teorías distintas, que tal vez no sean contradictorias ni incompatibles. Meillet el *comparatista* —como él mismo se llamó haciendo honor a su especialidad—, se inclina por la explicación objetiva de ver en el *sermo* una trabazón de palabras hilvanadas; mientras que los latinos veían más bien una relación personal, de hombres que se enzarzan charlando. Con Varrón está Servio: "Sermo est consertio orationis et confabulatio duorum vel trium" [106]. Por su parte, Varrón no se limita al puro aserto, sino que aduce primero la prueba por semejanza del *sartum* de los sastres, y antes y después de una lista de términos técnicos de varias instituciones, derivados de la

---

103 Cf. Cicerón, *Pro Archia,* y nuestro art.: "En torno a Séneca", *Razón y Fe,* oct., 1966, 217.

104 Varro, *De l. l.,* VI, 64. Traduzco *comprehensum = prendido con.*

105 A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine,* v. "sermo". Es interesante observar aquí la coincidencia entre el pensamiento de Suárez y el de Ernout-Meillet. Para Suárez el *verbum* es palabra simple: "*Sermo* autem in rigore significat orationem compositam. Et ideo aliqui curiose adnotarunt, *Sermonis* vocem magis accomodari Christo, ut est persona composita: *Verbum* autem proprie dici de ipsa persona divina secundum se, quamvis illa etiam sermo dici possit, quia in sua simplicitate eminenter continet omnia quae longo sermone dici possunt". (Suárez, *De Trinit.,* 9, 2, 7; 1, 724). Obsérvese siempre que propiamente en Cristo sólo hay una persona, que es la del Verbo.

106 Servio, *In Aen.,* 4, 277.

misma raíz. Antes recuerda aplicaciones de la etimología al campo y a la cultura. Después habla del mercado de esclavos, de la guerra, de los tribunales, del culto, del matrimonio, del comercio y de la banca, donde se unen o desunen los hombres con acciones y transacciones interpersonales significadas con vocablos de esta familia.

En la guerra: "Sic conserere manu dicimur cum hoste".
En los litigios: "Sic est iure manu consertum uocare".
Del campo: "Quod dicimus disserit item translato aeque ex agris uerbo".
La cultura: "Nam ut olitor disserit in areas cuiusque generis res, sic in oratione disseritur".
Compra de esclavos: "Hinc adserere manu in libertatem cum prendimus".
En los oráculos: "Sic augures dicunt; si mihi auctor est uerbi nam manum adserere, dicit consortes".
En las nupcias: "Hinc etiam, a quo ipsi consortes, sors".
En las asociaciones: "Hinc etiam sortes, quod in his iuncta tempora cum hominibus ac rebus. Ab his sortilegi".
En la banca: "Ab hoc pecunia, quae in foedere, sors est, impendium, quod inter se iungit".

La prueba varroniana es un alarde de erudición copiosa y sutil, para demostrar que el *sermo* denota la relación interpersonal del dialogismo. Esto mismo volverá a repetir en nuestros días Augusto Brunner, como una aportación de la filosofía más moderna. La interacción personal no excluye la objetiva o analogismo transcendente. Pero ésta viene expresada mejor con el verbo *legere*: sería la acción del *lógos* que recoge en un objeto semejante. No es, por lo tanto, la analogía aristotélica inmanente, por la que brotan del seno de la naturaleza grupos de cosas similares, sino agrupaciones afines formadas desde fuera por el *lógos*. Varrón explica así la etimología del *legere*:

Legere dictum quod leguntur ab oculis litterae. Ideo etiam legati, quod ut publice mittantur leguntur. Item ab legendo leguli qui oleam aut qui uuas legunt; hinc legumina in frugibus uariis: etiam leges, quae lectae et ad populum latae, quas obseruet. Hinc legitima et collegae, qui una lecti[107].

Legere se dice porque se recogen las letras con los ojos. También los *legati,* porque se escogen públicamente para ser enviados. De recoger también se llaman *legulos,* los que recogen la aceituna o la uva. De aquí las *legumbres* en diversos frutos. También se llaman *leges,* las que se recogen y llevan al pueblo, para que las observe. De aquí la *legítima* y los *colegas.*

La zona del verbo *legere* está exclusivamente reservada para la acción objetiva. Ni los casos aducidos por Varrón ni otros que pueden verse en Ernout y Meillet designan relaciones interpersonales. En griego no sucede otro tanto. El sustrato primitivo del λόγος es también, como en el latín *legere,* una zona de pura actividad objetiva, que significa *recoger, escoger.* Pero un estrato más moderno admite la acción interpersonal de la palabra. Más aún, el λόγος es

107 Varro, *De l. l.,* VI, 66. Cf. notas en la ed. de Goetz-Schoel, 80.

en Platón palabra eminentemente social e intelectual. Esto puede confirmarse con los artículos dedicados a este grupo en el Diccionario de Kittel, aunque sin perder su primitiva significación de recoger o alternando el recoger con el *narrar, contar, decir, hilvanar* las palabras [108]. Kleinknecht distingue en el *lógos* griego: 1.°) La fuerza racional con la que el hombre entiende y comprende su situación en el mundo; 2.°) El poder de explicar razonablemente las cosas, dispuestas como se hallan en un orden objetivo; 3.°) Una realidad divina, creadora y personalizada, que ordena y gobierna el mundo [109]. Los estoicos entienden por λόγος "lo que hace" en el mundo (p. 83), pero "hace" dando cohesión. El panorama de la doctrina del λόγος es tan ilimitado, que no podemos describirlo aquí: no basta con advertir su sentido material o espiritual de reunir, colegir, recoger, que le sirve de base. Lo mismo ocurre en conceptos fundamentales como συνάγειν, καταλαμβάνειν y λέγειν, que significan también colegir, colección, ya desde Homero [110]. Platón llama a la analogía "el vínculo más fuerte" [111]. Tampoco se debe olvidar que una de las funciones fundamentales del λόγος divino es dar al mundo su cohesión y unidad, la συνέχεια y el σύνδεσμος.

Las etimologías varronianas de *sermo* y *legere* ponen de relieve la doble función, personal y objetiva, el dialogismo y el analogismo de la palabra. El hablar es una actividad que relaciona las personas y que recoge en unos elementos objetivos de la realidad. Falta un aspecto de la palabra aludido al principio. Pasemos, confirmando ideas antes expuestas, a la misión creadora de la palabra en la etimología de *loquor*, forma sorprendente que permite estudiar otra propiedad de la palabra: su perfectibilidad como consecuencia.

Loqui ab loco dictum, quod qui primo dicitur iam fari, uocabula et reliqua uerba dicit ante quam suo quique loco ea dicere potest [112].

Loqui se dice de *locus*, pues el que piensa hablar dice los vocablos y palabras, antes de poderlos decir en su sitio.

Este parentesco inesperado entre *locus* y *loqui* deja entrever una curiosa teoría sobre las condiciones *espaciales*, que ha de cumplir la palabra, cuando se ha pasado la etapa de la puericia, en que se pronuncian vocablos y palabras sin ponerlos en su sitio correspondiente. Hay, por lo tanto, un hablar pueril, imperfecto, que precede al lenguaje adulto y perfecto, como la aurora precede

108 Kleinknecht, v. λέγω, en Kittel, IV, 71-74.

109 *L. c.*, 79-81. En un estudio sobre la filosofía conceptual, hemos citado hasta dieciocho sentidos que el helenismo daba al *lógos*. En Filón se halla esta palabra con una gama copiosísima de sentidos y matices distintos.

110 *Il.*, 23, 239; 24, 793.

111 *Pol.*, 257 b.

112 Varro, *l. c.*, VI, 56. Ignoramos de dónde pudo tomar Varrón la etimología *loqui-locus*, que aparece en numerosos topónimos vascos de sufijo *-iz* (= palabra), análogos a la conexión entre *egui* (= verdad) y *eguin* (= hacer), que suponen en el vasco o en el protohispánico un lenguaje conceptual semejante al arameo y estoico.

al día. El coronamiento de la palabra es la *sintaxis,* arte de colocar cada vocablo en su puesto. Los niños, desconocedores de que hay que dar a la conversación un ordenamiento sintáctico y espacial, "no hablan", sino que "cuasi hablan". Esta doctrina la toma Varrón del estoico Crysipo:

Hunc Chrysippus negat loqui, sed ut loqui[113].

Conocíamos ya por estudios precedentes, que entre las categorías estoicas del *lógos* hay una muy importante, que los latinos traducían *quasi habere* y *quasi tenere.* Es la disposición relativa, inicial e imperfecta que da el *lógos* a los cuerpos cuando los va plasmando y dando una cohesión progresivamente perfecta, que termina en el hábito: es el ἰδίως ποιόν y πῶς ἔχον. Por este pasaje de Varrón nos consta que el *lógos* de la palabra tiene también una etapa preliminar al lenguaje perfecto: ese hablar relativo e inicial es el *ut loqui.* Es la categoría que podíamos llamar de la perfectibilidad de las formas, inadmisibles para Aristóteles y, en general, para los griegos.

La teoría del πῶς ἔχον era muy ajena al pensamiento griego, y no menos exótica debía ser la doctrina sobre el lenguaje inicial o cuasi lenguaje de los niños. Pero puede ser instructivo separar bien los elementos orientales de los elementos griegos o helenizados en esta chocante teoría. Mejor diríamos helenizados, porque toda la concepción es profundamente oriental por su origen. Varrón explica como manifestación de la *analogía* un elemento helenizado de la perfectibilidad de las palabras, que es la división de los verbos en *perfectos* e *imperfectos.* Entre éstos entraba también el *presente*:

Nam cum sint uerba alia infecta ut *lego* et *legis,* alia perfecta ut legi et legisti (...) iniuria reprehendunt, quod et infecti inter se similia sunt et perfecti inter se, ut *tundebam, tundo, tundam* et *tutuderam, tutudi, tutudero*[114].

Hay verbos *no hechos,* como *lego, legis:* otros perfectos, como *legi, legisti* (...). No tienen razón al reprender la semejanza mutua de los *no hechos* entre sí y los perfectos entre sí, como *tundebam,* etc.

Este aspecto de la perfectibilidad o imperfectibilidad, propio de la *analogía* estoica, está visto con criterios no griegos. Los griegos podían comprender la colocación "temporalmente" perfecta o imperfecta de un *vocablo* en la oración, pero no en la realidad. Aquí se trata de criterios de la palabra en el desenvolvimiento objetivo y cósmico, intrínseco, del mismo *lógos.* Gramaticalmente (dentro de la gramática griega o latina), tan *perfecto* puede ser lo que *digo* como lo que *dije*: lo que *decía,* como lo que *había dicho.* La razón del tiempo es extrínseca. En cambio, cuando digo en castellano: *tengo leído,* significo que hay *algo objetivo,* que ha dejado en mí el *leer.* Así también, en vasco: *iñ dot* (tengo hecho) es *algo objetivo* que tengo, mientras que *hago*

113 *L. c.*
114 Varro, *l. c.,* X, 48. Para otras teorías estoicas, véase Pohlenz, *Die Stoa,* I, 45-47, con una explicación discutible sobre el concepto de tiempo.

equivale a *yo estoy haciendo* (*egiten dot*). Así también en hebreo, la forma *qatal* expresa el carácter absoluto de una acción conclusa, y *jiqtol*, el carácter durativo, sea presente o pasado. Crisipo, el semita, conocía lenguas en que la misma manera de decir comprende más o menos elementos significativos, a los que corresponde su propio lugar. El griego no le prestaba más elementos de perfectibilidad que los de la duración, como se puede ver en Aristóteles [115]. Por eso, aquí la doctrina de Varrón queda como suspendida en el aire, sin ejemplos concretos en que apoyar la teoría general. Varrón se halla, al copiar a Crisipo, en una situación desairada, ya que trata de explicar a lectores griegos propiedades filosóficas del *lógos* advertidas en otras lenguas. Por eso apunta también una afinidad entre el *locus* y el *lógos*, sin recursos para justificarla. Se advierte, en el pasaje siguiente, el conato de justificar dicho parentesco, que expresa la doctrina eminentemente estoica de la palabra interna y la palabra externa:

Igitur is loquitur, qui suo loco quodque uerbum sciens ponit [verbo interno el *scire*] et istum prolocutum [hablar *delante de otros*] quom in animo quod habuit, extulit loquendo [116].

Por lo tanto, aquel *habla*, que dándose cuenta pone cada palabra en su sitio, y *habló ante otros*, cuando expresó hablando lo que tuvo en el alma.

Hay, según esto, diversas clases de palabras; o, si se quiere, una misma palabra atraviesa diversas etapas: la primera es la interna. El hombre adulto la pronuncia en su interior a sabiendas, depositándola en forma de propósitos, de planes, de recursos utilizables oportunamente. Es un depósito que tiene su inventario: *sciens ponit*. Éste es el *lógos endiáthetos*. Llegado el momento oportuno se *traslada* esa palabra al exterior por medio de la locución: *extulit loquendo, in animo quod habuit*. Pero sabiendo cómo, cuándo y en qué coyuntura se hace la exposición de las palabras pensadas. Es el *lógos prophorikós*. Hay, por lo tanto, un despliegue espacial y temporal del *lógos*. Esta doctrina la pudieron comprender los griegos, porque es evidente la distinción de ambos géneros de locución, que sorprendemos en nosotros mismos.

Lo que para un griego era más difícil de comprender era la evolución intrínseca que experimenta la palabra. La dificultad provenía de la resistencia al hacer creativo: si una palabra es un *éidos* inmutable, absoluto y cerrado en sí, como vimos en Aristóteles, nunca cambiará. Se halle alojado en la mente —τόπος τῶν εἰδῶν— [117] o en los labios. Ese εἶδος aristotélico siempre será lo que es.

La perfectibilidad de las palabras es un fenómeno observado por los estoicos al atribuirles la doble propiedad de ser relativas (πῶς ἔχοντα) y perfectibles, con los matices de cohesión que el *lógos* estoico presta a los seres. Esas

---

115 *Phys.*, IV, 11, y en Platón, *Timeo*, 37 c.
116 Varro, *l. c.*, VI, 56.
117 *De anima*, III, 429 a, 29.

dos propiedades las podemos observar aún en castellano, en expresiones que, por no tener sentido diferencial en griego y en latín, probablemente llevan una dosis aborigen independiente del tronco románico. Comparemos el grado de perfección que denotan las palabras *digo, tengo dicho y te tengo dicho. Digo,* lo mismo que *dije* o *decía,* denota sólo una irradiación expresiva, sin destinatario concreto a quien se dirija el locutor y sin que la palabra dicha adquiera permanencia en el que la dice. Es una expresión imperfectamente configurada.

Tengo dicho incluye la permanencia de una palabra dicha en algún momento pasado o presente. Es palabra cristalizada que adquiere pervivencia, y por lo tanto es filosóficamente más perfecta que *digo.* Esa permanencia posee un valor social incalculable, capaz de adquirir efectos jurídicos. *Te tengo dicho* incluye las dos perfecciones de la irradiación y de la permanencia, y añade, además, la relación con un destinatario no indefinido, sino concreto.

Otras lenguas modernas, con influjos ideológicos ajenos a la morfología, han logrado acumular en sus expresiones muchos de esos valores de menor o mayor perfección. El castellano, a nuestro parecer, ha podido conservarlos del sustrato vasco o ibérico, ya que en vascuence son usuales estas expresiones: *diñot* (= digo); *exanneuan* (= dije); *ezan deukot* (= tengo dicho) *ezan deukotzut* (= te tengo dicho). Grupos análogos de perfección variable se pueden formar tanto en vascuence como en castellano con otros verbos, como *ver, conocer,* etc.

Tal es en breves rasgos el esquema de la filosofía del *lógos* en el aspecto del concepto de la palabra, prescindiendo, como hemos indicado, del *lógos* como hacedor del cosmos, y también del *lógos* como ordenador del pensamiento humano y de la conducta. Es decir, hemos prescindido de la física, de la lógica y de la ética estoicas, como manifestaciones del *lógos,* para estudiar solamente la naturaleza de la palabra en la concepción estoica antigua.

7. Cleantes. Entre los discípulos de Zenón figuró Perseo, conciudadano de Zenón; Herilo, natural de Cartago, también de cultura fenicia; Aristón, natural de Chíos. Ninguno de ellos pudo hallar dificultad especial en aceptar la mentalidad fenicia del fundador, pues eran de pueblos afines. Cleantes, natural de Assos en la Tróade, procedía de una región sometida a una penetración griega más densa, pero el pueblo era también de origen semita. Nació en 301-300 a. C. y murió el 232. De boxeador pasó a filósofo. Mientras estudiaba con Zenón, éste lo comparó con un encerado, donde se escribe con dificultad, pero se conserva fielmente lo escrito. Sucedió a Zenón en el escolarcado de la Estoa. Enseñaba que se debe vivir conforme a la naturaleza común, no conforme a la naturaleza particular del individuo [118], para lo cual exigía más virtudes que las cuatro cardinales. Su himno al sol figura entre los trozos más piadosos de la literatura pagana, y, desde el punto de vista metafísico, refleja fielmente

[118] Diog. L., VII, I, 89.

las ideas filosófico-religiosas del estoicismo primitivo. Por esto creemos oportuna su traducción, como expresión de su filosofía:

¡Gloriosísimo entre los inmortales, multinombre, siempre todo poderoso,
oh Zeus, soberano de la naturaleza, que gobiernas todo según ley,
salve! Todos los mortales te deben alabanza,
pues son estirpe que, en la semejanza del hablar, en ti participan,
únicos entre los vivientes y reptiles de la tierra.
Por ello te ensalzaré y siempre tu poder pregonaré.
A ti, enroscado en torno a la tierra, este mundo
te obedece a donde le lleves, sometido con gusto a tu dominio.
Subyugado por tu mano invencible tienes
al rayo de doble filo, ígneo y siempre vivo.
Pues a golpes tuyos se realizan las obras todas de la naturaleza.
Tú enderezas la razón común, que en todas partes
mezclada se halla con los grandes y pequeños luceros.
¡Oh tú, que te has hecho tan grande rey soberano del todo!
Sin ti nada se hace en la tierra, espíritu divino,
ni en el etéreo polo divino ni en el ponto,
si no es cuanto hacen los malvados con su necedad.
Pero tú sabes hacer recto lo torcido,
hermosear lo deforme y transformar en amable lo odioso.
Así juntaste en uno lo malo y lo bueno,
haciendo que haya siempre una razón en todas las cosas.
Los malos, que entre los mortales se apartan de ella, serán
desdichados. Todos desean poseer el bien,
pero no miran, no oyen la ley universal de dios,
aunque obedeciéndole con la mente tendrían vida feliz.
Pero, insensatos, tienden unos a un vicio, otros a otro,
otros dirigidos al lucro torpemente,
otros, a la holganza y deleites del cuerpo.
(Mas inclinados al mal) son arrastrados hacia uno y otro lado,
obteniendo lo opuesto de lo que buscan.
Pero tú, Zeus, dador de todo, nube sombría que brillas en el rayo,
libra a los hombres de la triste ignorancia,
oh padre, disipándola del alma. Danos lograr
el conocimiento, con cuyo apoyo gobiernas todo en justicia,
para que, honrados, te devolvamos el honor,
ensalzando siempre tus obras, cuanto quepa
en ser mortal; pues nada hay mayor para hombres
ni dioses que ensalzar siempre en justicia la ley universal [119].

Como complemento de este himno, reflejo de la religiosidad de Cleantes, puede servir el comienzo de su ofrecimiento a Zeus y al Destino, conservado por Epicteto y traducido por Séneca, *Epist.* 107, 10:

Condúceme, oh Zeus, y tú, Destino,
a donde esté yo ordenado por vosotros.

[119] Estobeo, *Ecl.*, I, I, 12, págs. 25, 3: Arnim, SVF, I, 537.

Os seguiré gustoso. Y si no quisiere,
por ser malo, aún así os seguiré de igual modo [120].

Cleantes, lo mismo que los demás estoicos, suponía que la noción de la divinidad se halla en el alma humana, probándolo por cuatro razones:

Primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum; alteram, quam ceperimus ex magnitudine commodorum, quae percipiuntur caeli temperatione, fecunditate terrarum, aliarumque commoditatum complurium copia; tertiam, quae terreret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis, nivibus, grandinibus, vastitate, pestilentia, terrae motibus, et saepe fremitibus, lapideisque imbribus, et guttis imbrium quasi cruentis; tum lapidibus, aut repentinis terrarum hiatibus; tum, praeter naturam, hominum pecudumque portentis; tum facibus visis caelestibus; tum stellis iis, quas Graeci cometas, nostri crinitas vocant, quae nuper bello Octaviano magnarum fuerunt calamitatum praenuntiae; tum sole geminato, quod, ut e patre audivi, Tuditano et Aquillio consulibus evenerat; quo quidem anno P. Africanus sol alter exstinctus est. Quibus exterriti homines vim quamdam esse caelestem et divinam suspicati sunt. Quartam causam esse, eamque vel maximam, aequabilitatem motus, conversionem caeli, solis, lunae, siderumque omnium distinctionem, varietatem, pulchritudinem, ordinem; quarum rerum adspectus ipse satis indicaret, non esse ea fortuita. Ut si quis in domum aliquam, aut in gymnasium, aut in forum venerit; quum videat omnium rerum rationem, modum, disciplinam, non possit ea sine causa fieri iudicare, sed esse aliquem intelligat, qui praesit, et cui pareatur: multo magis in tantis motionibus, tantisque vicissitudinibus, tam multarum rerum atque tantarum ordinibus, in quibus nihil umquam immensa et infinita vetustas mentita sit, statuat necesse est, ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari.

La primera causa es la que acabo de decir, la que nace del presentimiento de las cosas futuras. La segunda, la que nos viene por la magnitud de las ventajas que percibimos en la temperatura de los elementos celestes, fecundidad de la tierra y abundancia de otras ventajas. La tercera, el terror que infunden en el alma los rayos, las tempestades, los nimbos, las nieves, el granizo, la desolación, la peste, los terremotos y muchas veces los rugidos de la tempestad y de la piedra, y las gotas como sanguinolentas de las tempestades. Además, por los deslizamientos y simas de la tierra; por las monstruosidades de hombres y animales fuera de la ley de la naturaleza; por las visiones de llamas celestes; por los cometas, como dicen los griegos, y que nosotros llamamos estrellas *cincinnatas,* que hace poco fueron mensajeras de grandes calamidades en la guerra de Octavio; por el sol doble, que se vio siendo cónsules Tuditano y Aquilio, como le oí contar a mi padre, el año en que expiró P. Africano como otro sol. Los hombres, aterrados por todas estas cosas, vinieron a la sospecha de que hay otra fuerza celeste y divina. La cuarta causa, que es la principal, consiste en la homogeneidad del movimiento y en las revoluciones del cielo, del sol y de la luna, y en la distinción de las estrellas todas, en su utilidad, hermosura y orden. Estas cosas, como aparece con sólo verlas, no son producto de la casualidad. Como si alguien, al entrar en una casa o en un gimnasio, o al venir al foro, y ver la razón, el modo, el ordenamiento de todas estas cosas, no puede deducir que se producen sin causa alguna, sino que entiende que hay alguien que las preside, y a quien se obedece. Mucho más es necesario deducir de tan grandes movimientos, vicisitudes y ordena-

[120] Epicteto, *Manual,* c. 53.

ción de tan variadas e importantes cosas, en las cuales nunca falló su antigüedad inmensa e infinita, que hay una mente que gobierna movimientos tan grandes de la naturaleza [121].

8. Crisipo. Crisipo de Soloi o de Tarso nació hacia 281-278 a. C. y murió entre 208-205. Sucedió a Cleantes en el escolarcado, en tiempos difíciles para la Estoa, fuertemente combatida en especial por Arcesilao, escolarca de la Academia, que orientó hacia el escepticismo a la escuela de Platón. Muy superior a su maestro Cleantes, cultivó Crisipo la dialéctica. Se decía que "si no hubiera existido Crisipo no hubiera subsistido la Estoa", y que "si entre los dioses hubiera dialéctica, ésta sería la de Crisipo" [122]. En las controversias con los rivales, se atribuyó a la Estoa la calificación de *Dogmatismo,* frente al escepticismo o probabilismo de los académicos, promovido un siglo más tarde especialmente por Carnéades, que decía de sí mismo que "no existiría él, si antes no hubiera existido Crisipo". Por las disensiones con su maestro, se separó de él, pero sin abandonar el estoicismo de Zenón. También de éste se separó en muchos puntos, no tanto de fondo, como de técnica y de argumentación. Por la superioridad de su talento dialéctico pudo ser un fundador de escuela. Fue para él un acierto indudable el permanecer fiel al Pórtico, que había recibido de Zenón el patrimonio insustituible del legado de la tradición sapiencial de los pueblos antiguos. El mérito de Crisipo consiste en haber dado consistencia lógica a esa tradición, frente al criticismo escéptico de las escuelas griegas. Gracias a esta aportación poco original, pero imprescindible, Crisipo es, junto con Zenón, uno de los dos pilares de la Estoa Antigua, que más tarde recibiría en el Occidente su solidez definitiva con Séneca, al ser adaptada a las tradiciones prehistóricas occidentales y elaborada conforme a las exigencias del hombre occidental y de la cultura europea. Junto a estos representantes, como luego veremos, trataron Panecio y Posidonio de adaptar el Estoicismo a la mentalidad griega dominada por Platón y Aristóteles, y trataría Cicerón de aclimatarlo a Roma exponiendo con estilo elegante las doctrinas de sus maestros.

Crisipo suplía con la sutileza de sus raciocinios y su erudición lo que le faltaba de personalidad. Apolodoro dijo de él, que si se borraran los pasajes copiados de otros autores, en las obras de Crisipo sólo quedaría el pergamino Se refiere que la *Medea* de Eurípides se hallaba completa en las citas de Crisipo. Mas en el fondo de estas semblanzas caricaturescas está el mérito indudable de su elaboración dialéctica, aunque demasiado sutil (a juicio de Séneca), en la cual Crisipo no tenía rival. Se cuenta de él que desazonado al ver cómo un dialéctico molestaba a Cleantes con sus argucias, le retó diciendo: "Deja

[121] Cicerón, *De nat. deorum,* II, 5, 13-15; cfr. III, 7, 16.
[122] Diógenes Laercio, VII, 7, 180-183.

al viejo en paz con sus pensamientos graves y argúyeme a mí"[123]. Por eso quería que se le dieran los temas fundamentales de Zenón, para defenderlos él con sus argumentos. El estilo de gran dialéctico y erudito no era atractivo ni personal. Escribió más de 700 libros, que se han perdido.

Los títulos de las obras dialécticas y parte de las retóricas y éticas pueden verse en Diógenes Laercio (*Apéndice*, vol. II). Los de las obras físicas se han perdido. Galeno cita: *Sobre el alma*, donde "admiraría especialmente cómo se engendra la semejanza de los hijos con los padres" (*De foetus format.* 6. K. IV, 699; SVF, II, 743). Los *Escolios Genoveses* citan: *Sobre la Física antigua*. Orígenes recurre a las ideas de Crisipo para explicar cómo los judíos pudieron perder la prosapia de Abrahán por desidia y falta de cooperación:

> Así puede verse en las semillas espirituales. Esto se verá claro por lo que diré: Dado que el generante tiene los lógos de los progenitores, a veces domina el lógos suyo y se engendra la prole parecida al generante; a veces domina el lógos del hermano del generante, o el de lo divino del generante, a veces el del abuelo. De aquí que se engendren los hijos parecidos ya a unos ya a otros. Puede ocurrir a veces que domina el lógos de la mujer o el de su hermano o su padre de ella, según las convulsiones de la cópula al conmoverse todos los lógos espirituales, hasta que domina uno de ellos (Orígenes, *In Io.*, XX, 5, ed. *Fr.* 332, 32 ss.; SVF, II, 747).

El lógos estoico viene de fuera al semen, incluso de Dios y de los familiares. De ahí su bondad o maldad. En cambio, según Aristóteles, la nobleza o vileza del semen es algo racial y específico, que está en su "espíritu envuelto en el semen y líquido espumoso y en la naturaleza del espíritu semejante al elemento de los astros" (*De gener. anim.* B. 2, 737 a 1). En las leyes de la herencia radica una diversidad esencial entre el naturalismo griego y el teocentrismo del lógos estoico, no siempre consecuente.

Por la falta de moralidad de algunas de sus doctrinas, en las que parece haber enseñado opiniones semejantes a las de la *República* de Platón, Crisipo fue objeto de duras críticas, inspiradas en criterios morales de tiempos nuevos. Su sistema, como hemos visto, constituye el fondo principal de los *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Hans von Arnim[124]. Los estoicos grecorromanos son tan diversos, que muchos no les consideran estoicos. Panecio y Posidonio (con Cicerón) son sus representantes.

---

[123] Diógenes Laercio, VII, 7, 182.

[124] Entre las monografías que se le han dedicado merecen citarse principalmente E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris (1910); M. Pohlenz, *Zenon und Chrysipp*, NGGW (1938), 173-210, y Gercke, *Chrysippea*, en *Jahrb. f. klass. Phil. Supplem.*, XIV, 691-780.

B. ESTOICISMO GRECORROMANO

1. Panecio. Desde el escolarcado de Crisipo transcurrió siglo y medio hasta la implantación del Estoicismo en Roma. En ese espacio de tiempo la cultura y el poder pasaron definitivamente de Oriente a Occidente. Fue una época comparable históricamente al siglo y medio desde 1520 hasta fines del s. XVII, durante el cual el pueblo cambió profundamente, abandonando la concepción medieval de la vida, para acomodarse a un mundo cultural sin fronteras. Desde Alejandro Magno a los Escipiones se verificó el derrumbamiento de las murallas que separaban a los pueblos antiguos en las épocas anteriores. En esta coyuntura nació en la Isla de Rodas, hacia el año 185 a. C., Panecio, el filósofo que había de dar al Estoicismo carta de ciudadanía romana. Aunque cercana a la costa asiática, su patria pertenecía al mundo helénico desde que la conquistaron los dorios en los siglos XI-X.

Hacia el 200 Rodas constituía, con su gran Koloso del puerto erigido en el s. III, una elevada atalaya para controlar el paso de las naves del mar Egeo al Mediterráneo oriental de Fenicia y Egipto. Los rodios podían observar cómo la hegemonía milenaria de Asia y de Egipto emigraba hacia el Occidente, dirigiéndose hacia Roma, la nueva capital del mundo. Panecio fue de los isleños conscientes que supo situarse bien en la coyuntura histórica en que nació. Pertenecía a una familia aristocrática. Su padre fue enviado a Roma el 169, en una embajada con otros dos ciudadanos partidarios de la influencia de Roma. Por aquel tiempo el joven Panecio probablemente actuaba en la flota romana, ocupada en la guerra contra Cartago. Cicerón supone que vivió mucho tiempo en Roma como huésped de Escipión Africano [125]. Los ideales aristocráticos familiares, no menos intensos que su vocación filosófica, se confirmaron con la amistad del magnate romano. Esta circunstancia influyó en la nueva dirección del Estoicismo. Panecio le dio un viraje fuerte, apartándose de las viejas tradiciones grecofenicias aprendidas en Atenas de sus maestros An-

---

[125] Cicerón, *Resp.*, I, 34; *Murena*, 66; *De officiis*, I, 90.

típatro de Tarsos y Diógenes Babilonio, fieles en lo esencial a los criterios de Zenón, Cleantes y Crisipo. En Roma trató con el historiador estoico Polibio, mentor de los Escipiones. Con ellos coincidió en Roma otro estoico de cuño antiguo, discípulo de Antípatro de Tarso, de nombre Blosio, promotor del ideal estoico de la igualdad universal de los hombres. C. Blosio se movía en el círculo democrático de Tiberio Gracco, que fue asesinado por P. Escipión Nasica.

El *Index stoicorum*, 66, hace de Panecio una semblanza elogiosa:

> Contestaba a cualquier pregunta con una dicción rápida y variada por sus conocimientos históricos, matemáticos, filosóficos y políticos [126].

Hacia el 150 sucedió a Diógenes Babilonio en el escolarcado estoico de Atenas. Dadas sus tendencias, nada extraña que se viera inclinado a orientar la filosofía hacia la política. Así lo habían hecho Platón y Aristóteles. Panecio les consideraba maestros suyos, y probablemente mantuvo contactos amigables con los rivales de la Estoa, herederos del helenismo auténtico. Tales eran el académico Carnéades y el peripatético Critolao, colegas de su maestro Diógenes Babilonio en la embajada ateniense en Roma el año 155. A imitación de Critolao, defendió Panecio la eternidad del mundo contra la tesis tradicional en el Pórtico sobre su corruptibilidad, pero manteniendo al mismo tiempo la tesis de la Estoa sobre la Providencia. La posición de Panecio, tradicional en parte y en parte revolucionaria, ha sido consignada por Cicerón en un capítulo metódicamente elaborado de su obra *De natura deorum*, donde el estoico Balbo describe las manifestaciones de la providencia cósmica, reflejada en la estructura general del mundo y en sus partes. Panecio deja a un lado las consideraciones de Cleantes sobre el presentimiento universal de la existencia de Dios y describe la estructura del mundo con ojos profanos de naturalista, amigo de la belleza:

> Sed nihil maius, quam quod ita stabilis est mundus, atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari possit aptius.

> Pero nada hay mayor que la estabilidad del mundo, tan apto para permanecer, que no se puede ni pensar cosa mejor [127].

La permanencia eterna se halla garantizada en la unión de las partes, que "quasi uinculo circumdato colligantur" [128]. Esta vinculación de las partes hace del mundo inmenso un mecanismo cerrado. Tal era la visión cósmica de los

---

126 Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, 428.
127 Cicerón, *De nat. deor.*, II, 45, 115.
128 *L. c.*

griegos descrita por los astrónomos de la Academia y el Peripato, Eudoxo y Calipo. No es así la naturaleza de los astros:

Sunt autem stellae natura flammeae. Quocirca terrae, maris, aquarum uaporibus aluntur iis, qui a sole ex agris tepefactis, et ex aquis excitantur... Ex quo euenturum nostri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, quum humore consumpto, neque terra ali posset, neque remearet aer; cuius ortus, aqua omni exhausta, esse non posset. Ita relinqui nihil praeter ignem; a quo rursum animante ac deo renouatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur.	Las estrellas son por su naturaleza como llamas. Por eso se alimentan de los vapores de la tierra, del mar y de las aguas levantados por el sol en los campos recalentados y en las aguas... De donde resultará, según piensan los nuestros, aunque Panecio lo pone en duda, que al fin el mundo todo arderá en llamas, cuando agotado todo el vapor no pueda alimentarse la tierra, ni vuelva a ella el aire que no se puede producir al secarse toda el agua. De ahí que nada queda sino el fuego, que animado otra vez por Dios renovaría al mundo, y de nuevo aparecería el mismo mundo [129].
Quae copulatio rerum, et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae, quem non mouet, hunc horum nihil umquam reputauisse certo scio.	Esta concatenación y como crecimiento convergente de la naturaleza para la incolumidad, si a alguien no le mueve, estoy cierto de que nunca ha pensado sobre estas cosas [130].

Como se ve, Panecio no acepta la idea de que el mundo tiene principio y fin. Su doctrina trata de probar su absoluta incolumidad en contra del proceso destructivo enseñado por Zenón. En la teoría de Panecio queda eliminada la posibilidad de que el proceso cósmico sea un holocausto en honor de la divinidad. Sigue creyendo en la unidad del mundo, pero la conexión de las partes del cosmos no se debe en Panecio a la fuerza eterna de un *lógos* único transcendente, sino al *lógos* inmanente al mundo y a las cosas. Esto se infiere de la contraposición que los autores establecen entre Panecio y los antiguos estoicos. Esta contraposición se extiende a la misma índole del alma humana. Zenón la divide en ocho partes distintas: el *hegemonikón,* los cinco sentidos, y la facultad de hablar y la de procrear [131]. Panecio la dividió en cinco o seis, según Tertuliano [132], y creyó que la facultad de hablar es parte de la facultad apetitiva, y la facultad de procear pertenece a la parte natural [133]. El concepto

[129] *L. c.,* 118. Con la reacción naturalista de Panecio frente a la Providencia divina sobre el mundo, forma un vivo contraste la actitud más *personalista* de Séneca, que insiste en considerar al mundo preferentemente como una sociedad de un Dios supremo con dioses inferiores. A esa sociedad compara la amistad del hombre sabio: "qualis et Iouis, cum resoluto mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura, adquiescit sibi cogitationibus suis traditus" (*Ep.* 9, 16).

[130] *L. c.,* 119.

[131] Nemesio, *De nat. hom.,* 15; MG, 40, 669; Tertuliano dice que Zenón la dividió en tres, *De anima,* c. 14.

[132] *L. c.*

[133] Nemesio, *l. c.*

de parte es diverso en ambos autores: Panecio las entiende, a la manera platónica, como fuerzas distintas. En cambio, su maestro Diógenes Babilonio, fiel a Zenón, distinguía la voz del animal y la del hombre:

> Como dice Diógenes Babilonio en *El arte de la palabra:* "la voz del animal es el impacto producido en el aire por un impulso; pero la del hombre es la que brota articulada de la mente; como dice Diógenes, ésta se perfecciona desde los catorce años" [134].

Las consecuencias que se derivan de este concepto de la lengua son de gran transcendencia. De él se infiere que el género humano no constituye la unidad propia establecida por un *lógos* numéricamente idéntico. El mismo derecho natural, tal como lo describió Lelio, oyente de Panecio, establece las diferencias naturales entre los hombres, haciendo a unos esclavos y a otros señores [135]. La tesis encajaba en el imperialismo aristocrático del círculo de los Escipiones, lo mismo que en la mentalidad helénica de Aristóteles. Pohlenz caracteriza del siguiente modo los rasgos helénicos de Panecio:

> Panecio es después de Cleantes, entre los jefes de la escuela, el primer puro heleno. En él desaparecen naturalmente las tosquedades doctrinales características de la Estoa por su origen semita, como son el prescindir del cuerpo, sojuzgar las tendencias, violentar la vida auténtica mediante la dialéctica y la casuística. Como helenista tiene sentido del individuo y de las perspectivas cósmicas. Pero como heleno vive la comunidad política concreta, que descubre al hombre el contenido y el destino de la vida, y la antepone siempre a los intereses individuales. Afirma sin reservas la primacía del *lógos,* pero éste necesita para actuar al cuerpo, y su campo de acción es toda la tierra. Para este modo de ver, el mundo sensible tiene un sentido nuevo. La antigua sensibilidad helénica penetra hasta hallar, en la manifestación de la armonía espiritual y en la belleza moral, el máximo placer estético. Cuando Panecio redescubre desde aquí el camino a Platón y a Aristóteles, no es por un eclecticismo superficial, sino porque transforma la filosofía estoica de la vida mediante el espíritu griego. La cosmovisión de Panecio es la helenización de la Estoa. Como heleno, daba asimismo Panecio a la forma un valor distinto que los antiguos estoicos [136].

Sólo quisiéramos matizar en dos puntos esta semblanza de Panecio. En cuanto a Cleantes, seguimos creyendo que por su origen y por su extracción plebeya era más asiático que heleno, como lo eran los ambientes primitivos de la Tróade. En cuanto a los valores helénicos, distinguiríamos entre el hombre del pueblo, heredero de la cultura minoica manifestada en las sencillas descripciones funerarias recogidas por Festugière [137], y el hombre culto. La cultura helénica se inspiró ciertamente más en el culto a la palabra humana y a la belleza cósmica que en una profunda religiosidad. Su moral se inspira en

---

134 Diog. L., VII, 55.
135 Cicerón, *De rep.*, III, 33-41.
136 M. Pohlenz, v. *Panaitios,* en RE Paulys, XVIII, 2, 438.
137 Festugière, *L'Ideal religieux chez les grecs.*

el ordenamiento de las partes del individo, más que en relaciones humanas netamente interpersonales. La virtud se basa en el sentimiento cultural de la belleza, en la suavidad de la vida social y en la utilidad, valores todos puramente humanos, desprovistos de transcendencia y de abertura a horizontes ultracósmicos. El pecado teológico no aparece en esta mentalidad. Panecio humanizó indudablemente el Estoicismo con un humanismo naturalista, que sitúa al hombre individual y social en el centro de la vida. Pero la raíz última de sus innovaciones dentro del Estoicismo se halla en su concepto helénico del *lógos* y de la palabra. Panecio actuó en Roma y Atenas en su convivencia con el círculo aristocrático de los Escipiones y con su magisterio en Atenas. Sus escritos influyeron en la literatura filosófico-política de Roma por medio de Marco Tulio. Este influjo consta por diversos pasajes de Cicerón, aunque no es fácilmente determinable en cada caso, por la forma con que el gran orador romano elaboraba sus escritos.

Las obras filosóficas de Cicerón son, ante todo, fruto de una inmensa lectura, no siempre bien asimilada, de los filósofos griegos. Además, aprovechaba la incipiente literatura latina, y a cada paso recurría al arsenal inagotable de hechos y dichos de la historia de Roma. Numerosos filósofos se han dedicado a examinar las fuentes utilizadas por Cicerón en cada uno de los pasajes de sus obras. A veces se le ha considerado algo injustamente como un mero compilador desprovisto de personalidad. Entre sus lecturas filosóficas sobresalen los libros estoicos, especialmente las obras de Crisipo, Antípatro, Panecio y Posidonio, estudiadas, resumidas y comentadas por sus amigos y comensales. Cicerón tiene a gala recordar las "doctissimorum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit" [138]. Entre estos familiares destacan "principes illi, Diodotus, Philo, Antiochus, Posidonius, a quibus instituti sumus" [139]. El estoico Diodoto, desde el 88 hasta su muerte (60 a. C.), vivió en casa de Marco Tulio dedicado al estudio de la filosofía, a pesar de su mala vista. Cicerón le recuerda diversas veces en sus obras y en sus cartas [140]. Muy digna de notarse es también la amistad con Antíoco Ascalonista, fundador de la V Academia y antiescéptico declarado, del que dice Cicerón que "si perpauca mutasset esset germanissimus stoicus" [141].

Los filósofos profesionales, aun cuando admirasen la gran erudición filosófica de Cicerón, no podían menos de sorprender en él las inexactitudes propias de un aficionado genial, expuesto a confundir la erudición con la filosofía. También se hace cargo de este reproche en diversas ocasiones. Por sus explicaciones se deduce que escribía de cuestiones filosóficas sin preocuparse excesivamente de la exactitud de sus apreciaciones, excusándose por las muchas ocupaciones que sobre él pesaban y por las complicaciones de la vida política

138 Cicerón, *De nat. deorum,* I, 6.
139 *L. c.*
140 Cfr. v. Arnim, RE Paulys, V, 715.
141 Cicerón, *Acad. pr.,* 2, 43, 132.

en que se veía envuelto, cada vez con más peligro. Por eso contesta a su amigo Atico:

> De lingua latina securi es animi, dices, qui talia conscribis? 'Απόγραφα sunt; minore labore fiunt; uerba tantum adfero, quibus abundo[142].

Es preciso tener en cuenta estas palabras para apreciar la categoría de las obras filosóficas de Cicerón. Un estudio difícil, pero cada vez más logrado, sobre las fuentes de Cicerón, lleva a la conclusión de que al utilizar a los autores profesionales de la filosofía se forma su propio ideario, sintetizando en cada caso con gran facilidad las opiniones de diversos autores. Esto es lo que ocurre en los libros primero y segundo del *De officiis,* aun cuando la fuente principal en que se apoya es la obra incompleta de Panecio περὶ τοῦ καθήκοντος. Por testimonios del mismo Cicerón en *De officiis,* III, 4, consta que solamente le utilizó en los dos primeros libros y no siempre, pues hay pasajes en los cuales Cicerón escribe por su propia iniciativa y otros en que hubo de intervenir algún otro autor o maestro. Con estos datos podemos comprender la orientación dada por Panecio al Estoicismo en tres puntos importantes: en el ideal del ciudadano, en la teoría del bien y en el concepto de la justicia.

2. Ideal del ciudadano. Un cotejo entre el pasaje ciceroniano *De officiis,* I, 81, y el pasaje paralelo de Panecio conservado por Aulo Gelio, es instructivo para conocer el ideal del ciudadano en ambos autores:

Uita, inquit, hominum qui aetatem in medio rerum agunt ac sibi suisque esse usui uolunt, negotia periculaque ex inprouiso adsidua et prope cotidiana fert. Ad ea cauenda atque declinanda perinde esse oportet animo prompto semper atque intento, ut sunt athletarum, qui 'pancratiastae' uocantur. Nam sicut illi ad certandum uocati proiectis alte brachiis consistunt caputque et os suum manibus oppositis quasi uallo praemuniunt, membraque eorum omnia, priusquam pugna mota est, aut ad uitandos ictus cauta sunt aut ad faciendos parata; ita animus atque mens uiri prudentis, aduersus uim et petulantias iniuriarum omni in loco atque in tempore prospiciens, esse debet erecta, ardua, saepta solide, expedita in sollicitis, numquam coniuens, nusquam aciem suam flectens, consilia cogitationesque contra fortunae uerbera contraque insidias iniquorum, quasi brachia et manus protendens, ne qua in re

La vida de los hombres cuya existencia transcurre en medio de los negocios y quieren ser útiles para sí y para los suyos, proporciona asuntos y peligros continuos y casi diarios improvisadamente. Para evitarlos y eludirlos conviene estar siempre igualmente con ánimo pronto y vigilante, como los atletas que se llaman pancratiastas. Cuando aquéllos son citados para el combate, puestos de pie con los brazos en alto, ante sí defienden la cabeza y la cara y todos los miembros de los puños del rival, como con un valladar, antes de comenzar la lucha, o los tienen dispuestos para evitar los golpes, o preparados para darlos. Así el alma y la inteligencia del varón prudente, frente a la violencia y la petulancia de las injurias, en todo lugar y tiempo debe estar alerta, erguida, tensa, sólidamente defendida, expedita en la solicitud, sin transigir nunca, sin distraer jamás su atención, adelantándose con la reflexión

[142] *Ad Atticum,* XII, 52, 3.

aduersa et repentina incursio inparatis inprotectisque nobis oboriatur[143].

y el pensamiento contra los golpes de la fortuna y las asechanzas de los injustos, como con brazos y manos, para que en ninguna ocasión nos sorprenda desprevenidos y desarmados el repentino ataque contrario.

Quamquam hoc animi, illud etiam ingenii magni est, praecipere cogitatione futura et aliquanto ante constituere, quid accidere possit in utramque partem, et quid agendum sit, quum quid euenerit; nec committere, ut aliquando dicendum sit 'non putaram'. Haec sunt opera magni animi, et excelsi, et prudentia consilioque fidentis. Temere autem in acie uersari, et manu cum hoste confligere, immane quiddam, et belluarum simile est. Sed quum tempus necessitasque postulat, decertandum manu est, et mors seruituti turpitudinique anteponenda[144].

No sólo pertenece al alma, sino también al ingenio, conocer lo futuro con el pensamiento y ponerle delante un poco antes lo que pueda ocurrir en una u otra dirección, y qué es lo que se ha de hacer cuando ocurriere, sin arriesgarse a tener que decir alguna vez: 'No lo había pensado'. Este modo de obrar es propio de un alma grande y distinguida, que se apoya en la prudencia y el consejo. En cambio, el moverse temerariamente en la batalla y llegar a las manos con el enemigo, es una salvajada semejante a la de las fieras; aun cuando, al exigirlo la circunstancia y la necesidad, hay que luchar con los puños y preferir la muerte a la esclavitud y la vileza.

Panecio procede como pensador teorizante del partido de los Escipiones, consciente de la curva histórica en que vive, seguro de la victoria de su partido tanto en la guerra contra Cartago como en las discordias contra la democracia, capitaneada por Tiberio Gracco. Es el huésped brillante que anima al gran político y caudillo romano a la vigilancia contra sus enemigos. Un siglo más tarde, las ideas de Marco Tulio se inspiran en Panecio, pero la situación comienza a ser ya insostenible ante el poder creciente de su rival Antonio, que después de la muerte de César va dominando los resortes del Imperio y sueña con ser antes de mucho el dueño absoluto del poder. En realidad Antonio no logró el cumplimiento de sus ideales, pues aunque vencedor de Bruto y Cassio el año 42 en Filipos de Macedonia, iba a ser definitivamente derrotado por Augusto. Pero Cicerón tenía contados los días. A los pocos meses de escribir el *De officiis* iba a ser asesinado por los esbirros de su rival. Las consideraciones que dedica en su libro a su hijo Marco son muchas veces reflexiones que se hace a sí mismo, con la conciencia de la actitud que mantiene en las difíciles circunstancias del crepúsculo de su vida. Cicerón habla en circunstancias muy turbias para el mundo y para la posteridad. Se aconseja a sí mismo vigilar con la máxima serenidad la marcha de los acontecimientos y prepararse en cuanto le sea posible para no tener que luchar con los puños en contra de las legiones capitaneadas por su mortal enemigo Antonio.

---

143 *Noctes Atticae,* XIII, 29.
144 *De off.,* I, 81.

Así pues, Panecio y Cicerón aplican un ideario común a circunstancias políticas desiguales, optimistas para el amigo de Escipión y angustiosas para el orador romano. Además, es interesante observar cómo incluye Cicerón en las últimas palabras del pasaje transcrito la teoría estoica del bien, que Panecio omitió de intento en su obra περὶ τοῦ καθήκοντος. Es la doctrina sobre los bienes preferibles y no preferibles, objeto de grandes discusiones entre estoicos y peripatéticos. Panecio da un giro nuevo a la doctrina de Zenón.

3. La teoría del bien. Cicerón prefiere la muerte a la esclavitud, pero prefiere a la muerte una vida honrosa. Es preferible luchar, aunque sea en situación de inferioridad, y sólo con las manos, a la esclavitud. Catón, en situación semejante, había optado por el suicidio; no quiso convivir en Roma con César a merced de la tolerancia de un tirano, enemigo mortal de las instituciones republicanas. Toda esta teoría pertenece a la doctrina del bien o de la acción recta, que también lleva el título de *officio perfecto,* y que se halla por encima de todas las circunstancias externas de vida o muerte, esclavitud o situación honrosa.

Panecio, con gran sorpresa de Cicerón [145], comienza el tratado sobre el καθῆκον (= *officium)* sin definirlo. En vez de disimular esta omisión de su fuente, Cicerón insiste en ponerla de relieve, tal vez intencionadamente. A Panecio en realidad no le convenía enredarse en la explicación teórica de un concepto en cuya aplicación no quería llegar a las consecuencias extremas de sus predecesores. Según Crisipo, el καθῆκον perfecto es lo recto (= κατόρθωμα) [146] y sólo el sabio es capaz de ejecutar una acción perfecta [147]. Se trataba de un concepto desarrollado por Zenón y Crisipo con un radicalismo oriental que Panecio no suscribía ni aprobaba. Además de ser antihelénica la teoría sobre el καθῆκον y las consecuencias relativas al ideal semítico sobre el sabio, hubiera resultado incongruente en el ambiente aristocrático de Roma. El καθῆκον de Panecio es el καλόν helénico, que responde al *honestum* latino, imposible de traducir al castellano: es una acción virtuosa, realizable por hombres cultos de buena educación, ajenos a todo alarde y a las supersticiones orientales. La problemática del *honestum* se reduce, según Panecio, a una deliberación racional sobre tres puntos relativos a la acción: 1.º) Si lo que se trata de hacer es honesto o vergonzoso. 2.º) Si es útil o no. 3.º) Si lo honesto y lo útil son motivos que se compaginan [148].

Lo honesto, en su opinión, requiere un conjunto de condiciones: "Cierto deseo de mando, pues nadie bien nacido quiere obedecer, a no ser por obligación de justo mandato, por enseñanza o por utilidad" (I, 13). Como decía

---

145 *De off.,* I, 7. Más tarde, en *De off.,* I, 126, lo define como el "decorum illud in omnibus factis, dictis, in corporis denique motu et statu cernitur".

146 SVF, III, 124, 25; 135, 40; 136, 14.

147 SVF, III, 5, 28.

148 *De off.,* I, 9.

Platón[149], lo honesto excitaría un amor indescriptible si se viera su rostro en cualquiera de sus cuatro facetas: en la perspicacia para acertar con la verdad; en la defensa de la comunidad y en dar lo suyo a cada cual siendo fiel a los contratos; en la magnanimidad o en la moderación o templanza en el obrar.

Estas ideas de Panecio encajan bien en la moral helénica de Platón y de Aristóteles. Según el Estagirita, de los bienes unos pertenecen al honor y a la dignidad, como lo divino, el alma, la muerte, la virtud; otros pertenecen a las alabanzas, como la fuerza, el poder y la hermosura[150]. Estos bienes forman una escuela de perfección[151]. Aristóteles supone ser necesario, para la felicidad de la vida social, la posesión de bienes externos, que, como él dice, hacen falta para "hombrear" (ἀνθρωπεύεσθαι)[152]. Panecio fue fiel a esta interpretación social de la vida: "nusquam posuit non esse malum dolorem"[153]. Esto escribía Cicerón acerca de Panecio uno o dos años antes de componer el tratado *De officiis*, considerándole como alejado del Estoicismo primitivo en punto tan grave. En cuanto a la posición del mismo Marco Tulio, éste había ido cambiando de parecer. Es importante seguir su trayectoria para comprender la importancia del tema y el nudo de la cuestión, pues a nuestro juicio, Panecio nunca la comprendió con claridad, y en cuanto a Cicerón es instructivo observar cómo vacila en su exposición. La primera vez que trató de este punto parece ser la obra *De legibus*, comenzada el 52 y dejada sin completar por razones que ignoramos. Al describirla se hallaba bajo la influencia de Antíoco Ascalonita, que sin duda comprendió bien la controversia, aun cuando no quiso seguir a los estoicos en el punto que tratamos. Cicerón informa primeramente sobre la importancia del debate. Siendo todavía estudiante en Atenas oyó decir a su maestro Fedro cómo el pretor Galio vino a Atenas y convocó una reunión de los filósofos que entonces enseñaban, para exhortarlos a que se pusieran de acuerdo en este tema sobre el bien. Lo mismo decía Antíoco Ascalonita[154].

Quia si, ut Chius Aristo dixit, solum bonum esse diceret, quod honestum esset, malumque quod turpe, ceteras res omnes plane pares, ac ne minimum quidem utrum adessent, an abessent, interesse; ualde a Xenocrate, et Aristotele, et ab illa Platonis familia discreparet, essetque inter eos de re maxima et de omni uiuendi ratione dissensio.

Porque si, como dijo Aristón, sólo es bueno lo que es honesto, y malo lo vergonzoso, y las demás cosas son todas perfectamente iguales, y da lo mismo tenerlas que no tenerlas, se alejaría muchísimo de Aristóteles y Xenócrates y del grupo de Platón. Habría entre ellos discrepancia en la cuestión más importante y en toda la doctrina del vivir[155].

149 *Fedro*, 250 d.
150 Aristóteles, MM, A. 2, 1183 b, 19-28.
151 *L. c.*, 1184 a, 3-14.
152 Aristóteles, EN, K. 8; 1178 b, 7.
153 Cicerón, *De fin.*, 4, 23.
154 *De legibus*, I, 53-54.
155 *De legibus*, I, 55.

Así queda refutado Aristón por Marco Tulio y su maestro Antíoco:

Nunc uero, quum decus, quod antiqui summum bonum esse dixerant, hic solum bonum dicat, itemque dedecus, quod illi summum malum, hic solum; diuitias, ualetudinem, pulchritudinem, commodas res appellet, non bonas; paupertatem, debilitatem, dolorem, incommodas, non malas: sentit idem quod Xenocrates, quod Aristoteles, loquitur alio modo. Ex hac autem non rerum, sed uerborum discordia, controuersia est nata de finibus.

Por lo contrario, cuando al honor apreciado por los antiguos como el sumo bien, y al deshonor considerado por aquéllos como el sumo mal, llama éste (Antíoco) sólo bien al honor; y asimismo, no buenas, sino cosas cómodas (ventajosas) a la riqueza, a la salud y a la hermosura, y no malas sino incómodas a la pobreza, debilidad y dolor, piensa lo mismo que Xenócrates y Aristóteles, pero habla en forma diversa. De esta discordia no de temas sino de palabras nació la controversia sobre los fines [156].

Como se ve, Cicerón no admite ninguna clase de bienes *intermedios* (ni buenos ni malos) en el año 52. En aquella fecha no hubiera reprochado a Panecio el haber omitido la definición de *officium*, que es precisamente un bien *medio*. Hacia el 45 compuso Cicerón la obra *De finibus*. De ella nos interesa especialmente el libro III. Sus fuentes han sido objeto de estudios múltiples y contradictorios. Madvig creyó descubrir huellas de Panecio y Posidonio en la teoría sobre la *fama* y la *gloria*, que luego expondremos. El P. Valente ha refutado esta conjetura con razones sólidas, que se pueden confirmar con otros argumentos. Nos parece oportuno detenernos en el examen de las fuentes, pues sirve no sólo para determinar las ideas personales de Panecio, sino también para fijar las orientaciones predominantes en los diversos grupos estoicos en la metafísica de la moral. Para Panecio, según Estobeo [157], el τέλος consiste en llegar a la meta. Es decir en el éxito de los negocios. Las virtudes no tienen otro fin que acertar con la felicidad. Orientada así la moral, se comprende que a Panecio no le interesara la doctrina sobre los bienes intermedios. Estobeo expone así su pensamiento:

> Del mismo modo que éstos ponen el τέλος supremo en alcanzar la meta, y unos y otros se proponen alcanzar diversas cosas, del mismo modo todas las virtudes tienen por fin la felicidad, que consiste en vivir según la naturaleza, pero a ella se llega por caminos diversos.

Además, según Sexto Empírico, Panecio "dice que las virtudes unas son con placer y otras sin él". Cicerón lo explica diciendo: "Pero si alguno da entrada al placer, también ha de tener moderación en su disfrute" [158]. A estas dos razones añade Valente la oposición entre los pasajes *De fin.*, III, 68, y *Off.*, I, 148. El segundo es de Panecio. Por lo tanto el primero no puede ser del mismo autor:

156 *L. c.*
157 *Ecl.*, II, pág. 53, ed. Meineke.
158 *De off.*, I, 106.



De fin., III, 17:

In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant uoluptatem esse ponendam: quibus ego uehementer adsentior.

De off., I, 106:

Sin sit quispiam, qui aliquid tribuat uoluptati, diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum.

De fin., III, 68:

Cynicorum autem rationem atque uitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui eiusmodi forte casus inciderit, ut id faciendum sit, alii nullo modo.

De off., I, 128-148:

Nec uero audiendi sunt Cynici aut si qui fuerunt Stoici paene Cynici, qui reprehendunt et irrident quod ea, quae turpia non sint..., nominibus appellemus suis (...). Cynicorum uero ratio tota est eicienda. Est enim inimica uerecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum.

La posición de Panecio, clara ya por estos datos, se irá iluminando más. Respecto de otras fuentes empleadas por Cicerón, se han barajado los nombres de Zenón, Crisipo, Antípatro, Diógenes, Hecatón y Catón. No faltan razones para pensar en ellos. Pero es muy significativa la frase de Cicerón: "Explicabo totam rationem Stoicorumque sententiam" [159]. Es poco verosímil que Cicerón tuviera tiempo para elaborar por sí mismo una monografía histórico-doctrinal tan completa. Valente cree que utilizó para ello algún manual de carácter doxográfico. Esta conjetura parece muy fundada. Pero ¿quién fue el autor de dicho manual? En la cuestión sobre la buena fama aparece Antípatro de Tarso en controversia contra Carnéades, pero en otros pasajes el manual utilizado por Cicerón no parece inclinarse por ningún partido [160]. Hasta aquí hemos seguido el raciocinio del P. Valente.

No menos importancia que la división de los bienes tenía para Panecio y para Cicerón el capítulo dedicado a la justicia [161]. Para una filosofía eminentemente política, como la que desarrollaba Panecio en la capital del Imperio, la justicia constituía un tema de gran actualidad para la aristocracia romana, muy especialmente siendo como era maestro y amigo de Escipión Emiliano Africano Menor, que destruyó definitivamente a Cartago y logró arrasar a Numancia.

Gracias a Panecio y Cicerón, la política de los Escipiones pasó a la literatura política del Estoicismo como digna de elogio; así se puede probar por dos pasajes de Cicerón en que se alaban tanto la virtud, como la campaña guerrera de Escipión. En la guerra fue digno de elogio el desinterés manifestado por Escipión, lo mismo que por su colega Nummio:

---

[159] *De fin.*, III, 14.
[160] Valente, págs. 13-14.
[161] *De off.*, I, 20, 60.

Laudat Africanum Panaetius, quod fuerit abstinens (...). Quid? qui eius collega fuit in censura L. Mummius, num quid copiosior, quum copiosissimam urbem (Corinthum) funditus sustulisset? [162].

Panecio alaba a Africano por su desinterés (...). ¿Cómo? ¿Fue más opulento su colega en la censura, L. Mummio, al arrasar totalmente la riquísima ciudad de Corinto?

La destrucción de Cartago y de Numancia fueron también para Panecio y Cicerón actos de guerra completamente justificados:

Ut maiores nostri Tusculanos, Aequos, Volscos, Sabinos, Hérnicos in ciuitatem etiam acceperunt; at Karthaginem et Numantiam funditus sustulerunt [163].

Como nuestros mayores, que otorgaron la ciudadanía a los Tusculanos, a los Equos, a los Volscos, a los Sabinos y a los Hérnicos, y en cambio destruyeron desde los cimientos a Cartago y Numancia.

La diversidad de criterio con que se juzga la política guerrera en estas campañas responde a la índole de las campañas militares:

> Sic cum Celtiberis, cum Cimbris bellum, ut cum inimicis gerebatur, uter esset, non uter imperaret. Cum Latinis, Sabinis, Samnitibus, Poenis, Pyrrho de imperio dimicabatur. Poeni foedifragi, crudelis Hannibal, reliqui iustiores. Pyrrhi quidem de captiuis reddendis, illa praeclara:
>
> Nec mi aurum posco, nec mi pretium dederitis;
> Nec cauponantes bellum, sed belligerantes,
> Ferro, non auro, uitam cernamus utrique [164].

La presión ejercida por la amistad y por las circunstancias sobre el pensamiento filosófico y jurídico de Panecio y Cicerón se puede medir por el juicio formulado cuatro siglos más tarde por San Agustín sobre los mismos sucesos y la misma doctrina. En un párrafo muy conocido de la *Ciudad de Dios* explica San Agustín su noción de ciudad valiéndose del concepto de la justicia. Partiendo de esta definición —sin nombrar expresamente a Roma—, intenta probar que el pueblo romano no era pueblo por su falta de justicia. Los elementos de su argumentación están tomados de la obra *De Republica* de Cicerón, precisamente de unos capítulos desaparecidos en la tradición manuscrita, paralelos a las ideas arriba tomadas de la obra *De officiis*. Escipión, interlocutor principal del diálogo, comparaba una ciudad a una pieza musical:

162 *De off.*, II, 22, 76.
163 *De off.*, I, 11, 35.
164 *De off.*, I, 12, 38: "Con los Celtíberos, con los Cimbrios, se guerreaba como con enemigos, para decidir quién iba a quedar en vida; no para ver quién iba a mandar. Con los Latinos, Sabinos, Samnitas, Cartagineses y con Pirro se luchaba por la hegemonía. Los cartagineses fueron violadores de las alianzas, Aníbal fue cruel; los demás, justos. Pirro pronunció aquellas notables frases al devolver los cautivos:

No pido oro, no me paguéis el precio,
No luchemos como traficantes, sino como guerreros.
Juguemos la vida unos y otros con hierro, no con oro."

Ut enim in fidibus..., sic ex summis et infimis et mediis et interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione ciuitas consensu dissimillimorum concinit, et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in ciuitate concordia, arctissimum atque optimum in omni republica uinculum incolumitatis; eaque sine iustitia nullo pacto esse potest [165].

Las clases sociales superiores, inferiores y medias, racionalmente equilibradas, son como sonidos distintos que dan por resultado en la ciudad un conjunto armónico de elementos muy diversos. Lo que los músicos llaman armonía en el canto, es para la ciudad la concordia, lazo salvador el más estrecho y el mejor de toda la república. Pero ese lazo no puede subsistir sin la justicia.

El pensamiento, que es sin duda de Panecio, procede mediatamente de Aristóteles. El Estagirita no podía imaginarse una ciudad fuerte y feliz sin diferencias de clases. La aristocracia debía mandar sobre la plebe; el varón sobre la mujer, el ciudadano libre sobre el esclavo. De la armonía y mutua ayuda de estas diversas clases sociales debía brotar la prosperidad y felicidad social.

Agustín empalma su raciocinio probabilísimamente con la respuesta dada por Escipión al ataque de Furio Filo. Éste sentía mucha dificultad en admitir la teoría de la ciudad como armonía en el sentido expuesto por Escipión el Africano. Furio Filo replicaba discretamente que en Roma corría la fama contraria: que la república no puede prosperar sin injusticias. Éste era sin duda el criterio que había inspirado a los soldados al destruir Cartago, como rival de Roma, y a Numancia, que nunca había tratado de arrasar a su rival. El caudillo romano se vio precisado a probar la justicia de Roma empleando argumentos menos románticos que el de la armonía musical para contestar a la objeción contraria. El objetante decía: "iniustum esse, ut homines hominibus dominantibus seruiant". Escipión contestaba, "quod talibus hominibus sit utilis seruitus", justificándolo con la conducta de Dios:

Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque uitiosis animi partibus? [166].

¿Por qué manda Dios al hombre, el alma al cuerpo, la razón a la concupiscencia y a las demás partes viciosas del alma?

San Agustín acepta la validez de este argumento semiaristotélico, diciendo:

Plane hoc exemplo satis edoctum est, quibusdam esse utilem seruitutem; et Deo quidem ut seruiatur, utile esse omnibus. Seruiens autem Deo animus, recte imperat corpori, inque ipso animo ratio Deo Domino subdita, recte imperat libidini uitiisque caeteris. Quapropter ubi homo Deo non seruit, quid in eo putandum est esse iustitiae; quandoquidem Deo non seruiens, nullo modo potest iuste animus corpori,

Reconozco que este ejemplo demuestra suficientemente que hay personas para las cuales la servidumbre es útil, y que a todos es útil el servicio de Dios. Y el alma que a Dios sirve manda bien al cuerpo; y en la misma alma, la razón sometida a Dios Nuestro Señor manda bien a la concupiscencia y demás vicios. Pero en el hombre que no sirve a Dios, ¿qué justicia puede haber, si, dado que no sirve a Dios,

165 Cicerón, *De Rep.*, II, 42, 69. San Agustín, *De Civ. Dei*, 2, 21; ML, 41, 66.
166 San Agustín, *De Civ. Dei*, 19, 21; ML, 41, 649.

aut humana ratio uitiis imperare? Et si in homine tali non est ulla iustitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat. Non est hic ergo iuris ille consensus, qui hominum multitudinem populum facit, cuius res dicitur esse res publica [167].

no puede de ningún modo el alma mandar con justicia al cuerpo, ni la razón humana a los vicios? Y si en un hombre así no puede existir la justicia, sin duda que tampoco en una agrupación humana que conste de tales miembros. Falta aquí, por lo tanto, el equilibrio jurídico que hace de una aglomeración de hombres un pueblo, cuyo bien común se llama república.

Lo mismo que en Panecio y en Cicerón, falta para la justicia —y por lo tanto para la constitución de la ciudad— el elemento primero y principal, que es la intervención divina. Zenón y sus discípulos inmediatos suponían que toda vinculación cósmica y social depende de la acción creadora u ordenadora del *lógos* divino. Prescindimos de los atributos otorgados, por su religiosidad envuelta en mitos, a la divinidad. Panecio en este punto dejaba a un lado el dogma de la providencia, por lo menos en su aspecto jurídico y social. Cicerón, siguiendo a Panecio, dice:

Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerentur, res publicae ciuitatesque constitutae sunt. Nam etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant.

Para eso se fundaron especialmente las repúblicas y las ciudades, para que cada uno conservara lo suyo. Porque, si bien los hombres se congregaron por un impulso natural, era porque buscaban la defensa de las ciudades con la esperanza de custodiar sus bienes [168].

La providencia moral no tiene cabida en la mentalidad de Cicerón ni de Panecio, discípulo en este punto de Aristóteles e igualmente racionalista:

Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, uineta, segetes, olíueta, ubertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque uitae, a diis se habere: uirtutem autem nemo umquam acceptam deo retulit. Nimirum recte. Propter uirtutem enim iure laudamur, et uirtute recte gloriamur. Quod non contingeret, si id donum a deo non a nobis haberemus.

Todos los mortales convienen en que reciben de los dioses las comodidades externas, las viñas, las mieses, los olivares, la abundancia de cereales y frutas y en fin toda comodidad y prosperidad; pero la virtud propia, nadie cree haberla recibido de Dios. Y con motivo: porque con razón nos alaban por la virtud y nos gloriamos de ella. Lo cual no sucedería si creyéramos que es un don de Dios y no una adquisición nuestra [169].

Con todo, no podemos menos de destacar una diferencia muy significativa entre el pensamiento de Panecio, cuya filosofía política se construía con completa abstracción de la providencia divina, y el político romano, que no podía prescindir de ella en su doctrina sobre la fidelidad de los pactos. Marco Tulio, dejando a Panecio, volvía en este punto a las ideas auténticas de Zenón

[167] *De Civ. Dei,* 19, 21.
[168] *De off.,* II, 73.
[169] *De nat. deorum,* III, 86.

el fenicio, inconsciente probablemente del tributo que con ello pagaba a la mentalidad semita.

Panecio desarrolla la cuestión con alusiones nada equívocas, para que los señores del mundo acertaran a establecer un humanismo capaz de crear "hominum inter homines societatem" (I, 22). Pero añade Panecio:

Fundamentum est autem iustitiae fides; id est dictorum conuentorumque constantia et ueritas. Ex quo (quamquam hoc uidebitur fortasse cuipiam durius, tamen audeamus imitari Stoicos, qui studiose exquirunt unde uerba sint ducta) credamus, quia fiat, quod dictum est, appellatam fidem[170].

El fundamento de la justicia es la fe; a saber, la constancia y verdad de lo hablado y convenido. Por eso (si bien resulte duro, imitando a los estoicos, afanosamente ocupados en el conocimiento del origen de las palabras), creemos que se llamó *fides* porque *fit* lo que se dijo.

Cicerón hace suya la etimología en otro pasaje:

Fides enim nomen ipsum mihi uidetur habere, quum fit quod dicitur[171].

La palabra *fides* me parece que se llama así porque *fit* lo que se dice.

Diez años antes recurría Cicerón en sus cartas familiares a la misma etimología:

Nostra ad diem dictam fient. Docui enim te, fides ἔτυμον quod haberet[172].

Lo nuestro se hará el día señalado: pues ya te expliqué el significado que incluye la *fides.*

He aquí un trozo en que Cicerón difícilmente pudo depender de Panecio ni inspirarse en sus propios conceptos nativos. La etimología *fides* = *fit* no tiene explicación alguna, ni siquiera con la mejor buena voluntad, en la lengua latina ni en la griega dominada por Panecio. Además, por la carta a Tirón escrita el año 55 —diez años antes que los libros *De officiis* y *De Republica*—, aparece que se había asimilado la etimología por razones conceptuales o por motivos doctrinales, que le parecieron apropiados en su mentalidad de jurista. Nada más propio del espíritu de un político conservador y amante de la ley, como era Cicerón, que la máxima de que en política y en derecho lo que *se dice, se hace.*

En la imposibilidad de hallar una explicación satisfactoria de la etimología *fides* = *fit* en latín ni en griego, no queda más solución que la de sacar las consecuencias de la procedencia estoica, que el mismo Marco Tulio le atribuye. Ya arriba hicimos notar el influjo de su maestro y amigo Antíoco de Ascalón sobre Marco Tulio. Aquel *germanissimus stoicus* de origen fenicio conocía el arameo, lo mismo que Zenón el fundador de la escuela. La etimología gramatical, que Cicerón sólo pudo apreciar como afinidad conceptual entre la

170 Cicerón, *De off.,* I, 7, 23.
171 *De Republica,* IV, 8; Nonius, I, 94.
172 *Ad Tironem*; *Ad familiares,* XVI, 10.

palabra y la fidelidad a los pactos, encuentra efectivamente en arameo una afinidad completa y casi identidad en las palabras procedentes de la raíz *aman*, una de cuyas variantes ha pasado al patrimonio occidental en la conclusión litúrgica de las oraciones, que terminan en *amén*. Al decir *amén* se manifiesta el deseo de que lo dicho se transforme en hecho. Entre las significaciones que de *aman* establece Gesenius, I, 113, están las de *fulciuit, certus fuit* y *amon* = *opifex* [173]. Por otra parte, es conocida la transcendencia del arameo *emet* en el Antiguo Testamento como concepto que equivale a nuestros vocablos *fidelidad* y *verdad*; la verdad como algo que se dice, y la fidelidad porque las palabras vienen confirmadas por los hechos.

4. Posidonio en la cultura antigua. Panecio tuvo por discípulo en Atenas a Posidonio, el filósofo y escritor más ilustre de las postrimerías de la cultura griega. Las obras de Posidonio se perdieron, sin que de su espléndida producción hayan quedado ni siquiera fragmentos de alguna consideración. Las noticias sobre su personalidad e influencia se han conservado en forma de puras referencias esparcidas por diversos autores o en pasajes en los que se puede inferir con más o menos garantía la influencia de Posidonio. La patria de Posidonio fue Apamea de Siria. Pohlenz [174] no duda de su procedencia helenomacedónica, basado en el establecimiento de las colonias de las tropas macedonias en Apamea por Alejandro Magno. Nada se sabe de su familia ni de su infancia. Nació hacia el año 135. Hizo sus estudios en Atenas, donde recogió de Panecio la orientación helenística del Estoicismo. Viajó por Asia, Palestina y Egipto. Se trasladó a Roma, donde halló sin duda un ambiente de entusiasta adhesión a la Estoa. Recorrió las Galias, se asomó a Germania y se trasladó a España. Las riquezas de la minería peninsular le produjeron una gran impresión, mezclada de horror, por la dureza con que eran tratados los esclavos mineros.

En efecto, es impresionante la escena que Estrabón toma de Posidonio, como oída en la región ligur a su huésped, el marsellés Cromolao, en prueba de los trabajos realizados incluso por mujeres próximas al alumbramiento, las cuales interrumpen las tareas del campo, para dar a luz y lavar al recién nacido en el arroyo más cercano. Cromolao había ajustado a hombres y mujeres para trabajar en una mina: "entre éstas, una fue sorprendida por los dolores del parto: se desvió algo del sitio del trabajo, y volvió a él una vez nacido el niño, para no perder el jornal. Viendo Cromolao que le costaba trabajar, se enteró de la causa, y dándole el jornal, la dispensó del trabajo. La mujer lavó al niño en una fuentecilla y, una vez limpio, le envolvió con las ropillas que tenía y le llevó a su casa sano y salvo" [175]. La escena es de interés para

---

[173] Gesenius, I, 115.
[174] M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, 208.
[175] Estrabón, III, 4, 19.

interpretar otras relaciones menos humanas por parte de los colonizadores griegos, que han llegado a nosotros en forma de mitos o leyendas, y explican algunas de las páginas de Séneca. Posidonio se detuvo en Gades durante un mes, dedicado a investigaciones marinas. Fundó la escuela de Rodas y volvió a Roma el año 86 para negociar con Mario. Fue maestro de Pompeyo y de Cicerón. El año 51 volvió otra vez a Roma y renovó la amistad entre Rodas y la capital del orbe.

Posidonio cultivó todas las ramas del saber y de la cultura literaria, artística y religiosa de su tiempo. En todas ellas destacó y trató de dar unidad a su vasta erudición enciclopédica. Su influencia en la filosofía fue más extensa y sistemática que profunda. Su esfuerzo de sistematización tal vez no fue superado por ningún maestro en la antigüedad. Su enciclopedismo influyó más en la cultura que en la metafísica, si es que se le puede considerar como metafísico, aun en el sentido más amplio de esta palabra. La etiqueta que mejor le cuadra es tal vez la de un genio sistematizador de la ciencia. Gracias a este rasgo se ha logrado conocer su pensamiento, a pesar de la escasez de datos concretos y determinables de sus obras. Los especialistas más versados en la cultura grecorromana han intervenido en la tarea complicada y confusa del descubrimiento de Posidonio. El resultado, en parte por falta de orden y de método, es que todavía queda Posidonio envuelto en discusiones, que constituyen uno de los capítulos más embrollados de la filología clásica. Con todo, la historia misma de esa controversia sobre Posidonio es instructiva para conocer la orientación adoptada por el Estoicismo bajo su escolarcado. Por esta razón nos parece oportuno dar una breve idea de las vicisitudes de la investigación relatadas por el protagonista de las mismas, K. Reinhardt.

El estudio de Posidonio comenzó por las fuentes de Cicerón, que juzgó sus obras como copias (ἀπόγραφα). De los párrafos ciceronianos se suponía habían sido inspirados en Posidonio, como todos los autores posteriores, Filón, Virgilio, Nemesio. Nadie se preocupó de comparar, por ejemplo, las ideas de Cicerón en las *Disp. Tuscul., I,* con las de Séneca sobre Posidonio. La colección de fragmentos de Posidonio publicada en 1910 por Bake, buena para su tiempo, resulta hoy deficiente. Zeller juzgó a Posidonio más erudito que profundo, y poco ortodoxo [176]. Corssens impugnó a Zeller en 1898, descubriendo en Posidonio la fuente de *Disp. Tuscul., I,* del *Somnium Scipionis* y de *Tuscul. V,* paralelo a Séneca., *Ep.* 78, 28. Reinhardt reconoce el mérito de Corssens, pero no admite la validez de su argumentación, a pesar de la defensa de Pohlenz [177]. La fuente principal de Cicerón sería Antíoco [178]. También es Antíoco, según Theiler [179] la fuente de Cicerón en *De leg.* Con todo, Schmekel apoyó la tesis

176 *Phil. d. Gre.,* 3 (1880), 527 ss.
177 RE, XXII, v. Poseidonios, 572 s.
178 RE, XXII, 576-584.
179 *Neuplatonismus,* pág. 44.

de Corssens y vio también en Posidonio la fuente principal de Varrón[180], lo mismo que Norden y Pohlenz.

Agahd impugnó la tesis de Corssens-Schmekel, pero siguió el mismo método al descubrir en Posidonio la fuente de Cicerón, *De nat. deor.*, II. Pero la tesis de Corssens-Schmekel sobre *Tusc.* I, y el *Somnium Scipionis* consiguió imponerse y fue confirmada por Pohlenz en 1899[181]. Wendland en 1892 amplió la influencia de Posidonio a Filón. Al mismo tiempo Heinze atribuyó a Posidonio las doctrinas de Plutarco sobre la demonología, y a Xenócrates el resto sistematizado de su pensamiento. La teoría de Heinze estuvo de moda hasta 1921. Con esta fecha von Arnim impugnó los resultados de Heinze, atribuyéndole en cambio a Posidonio las ideas del *Def. orac.*, 339-44, tesis insostenible según Reinhardt, aunque conceda que Posidonio es precursor del neoplatonismo.

En otra dirección estudió Boll el influjo de Posidonio sobre Tolomeo, Manilio, Fírmico Materno y Séneca, *Ep.* 92 (1894). La afinidad entre Tolomeo y Posidonio es insostenible según Reinhardt. En 1898 apareció el estudio de Sudhaus sobre el Etna, los temas del volcanismo y los terremotos, sin resultados dignos de consideración[182]. Vino después el conato de F. Schühlein para reconstruir el pensamiento de Posidonio en el περὶ 'Ωκεανοῦ; empleando por vez primera el concepto de teología aplicado a la geografía científica de Posidonio, Schühlein examinó a Estrabón, II, 2, 3, para la etimología de la fauna y flora, aunque en forma elemental. F. Oder se había anticipado en 1898, atribuyendo a Posidonio la hidrología de Vitruvio. En esta época se consideró a Posidonio como escritor de estilo elevado y entusiasta. Recientemente (1952) ha indicado H. Strom la existencia de elementos aristotélicos de la primera época y del mismo Platón en el περὶ κόσμου. Pohlenz se estrenó en 1898 en los estudios sobre Posidonio con el intento de reconstruir la estructura del περὶ παθῶν, a base de Galeno, aunque se le pasó el tema de la etimología[183]. Ed. Schwartz, en 1887, había tratado de hallar elementos de Posidonio en el *Catilina* de Salustio. Le refutó E. Egermann en 1932. Más afortunado estuvo Schwartz en la semblanza de Posidonio y el carácter etimológico de su filosofía, como estudio de las cosas divinas y humanas y sus causas (1902).

Esta orientación aristotélica era una innovación dentro de la Estoa. Posidonio aparece más teólogo que filósofo en sus estudios sobre la mántica. De ahí su influjo en los Padres. Como moralista llegó al descubrimiento del sustrato irracional de la conducta. Finalmente estudia Schwartz el origen de la cultura a base de Séneca, *Ep.* 90. Para Schwartz, Posidonio es un profeta.

Wilamowitz aprecia en Posidonio la edad de oro del helenismo en su comentario al *Timeo*, y la decadencia helénica en su mántica. F. Leo destaca el

180 RE, XXII, 586 s.
181 RE, XXII, 590.
182 RE, 595.
183 RE, 597 ss.

aspecto social de Posidonio, haciendo de él un símbolo de la cultura romana. En la metodología era estoico, pero aristotélico como naturalista. Con esa semblanza coincide Wendland al destacar los valores religiosos de Posidonio, lazo de unión no sólo de Grecia con Roma, sino también de Oriente con Occidente. Como orientador de la Estoa por nuevos cauces influyó en Séneca, en Plutarco, en el neoplatonismo y, por medio de Filón, aun en el cristianismo. Estas influencias afloran en Séneca y en Plutarco mediante Cicerón [184]. Cumont coincide con Wendland [185]. Norden confirma estas teorías y avanza haciendo a Posidonio uno de los testigos primeros del conocimiento místico de Dios, basado en Cicerón, *De nat. deor.*, II, 2, Séneca, *Ep.* 95, 47, y Poimandres, 9, 4. "Para Cicerón y Séneca la fuente es Posidonio, sin duda alguna" [186]. Lo mismo para Manilio, IV, 905 ss.

Karl Gronau abre otra pista al descubrir a Posidonio en la exégesis judeocristiana del *Génesis* (1912). Se funda en que Calcidio, 276, copia de Orígenes los cuatro sentidos aristotélicos de ἀρχαί, equivalentes a las cuatro causas. Norden [187] se apoya para ello en Séneca, *Ep.* 65. San Basilio [188], enseña también las cuatro causas. Reinhardt advierte primeramente que las peripecias de la tertulia descrita por Séneca, no permiten pensar que se trata de un resumen de Posidonio: los estoicos ponen dos causas; Aristóteles cuenta cuatro; Platón añade la quinta, es decir la idea, citando el *Timeo.* Las cinco se reducen, según Séneca, a las dos estoicas. Lucilio parece inclinarse al *non liquet,* y prefiere reducirse al aspecto moral de la filosofía. Pero, al fin, Séneca sale por los fueros de la contemplación, distingue a Dios, rector y ordenador, y añade: "Potentius autem est ac pretiosius, quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei" [189]. Después de insinuar esta suma, examina Reinhardt la influencia posidoniana en San Basilio, y fundado en Areios [190], piensa que nada posidoniano coincide ni con Séneca ni con San Basilio [191]. Estos estudios aumentan la cantidad pero no la importancia del tema ni la calidad literaria crítica sobre Posidonio.

Jaeger trató de dar elevación a las investigaciones posidonianas con su *Nemesios von Emesa,* donde estudia las fuentes de Nemesio a base de Galeno, y lanzó la afirmación arbitraria e insostenible de que Posidonio concilió a Platón y a Aristóteles, y rompió el monismo de Crisipo, aunque tampoco se le pueda llamar dualista. Gracias a Galeno llegó a ser el *Timeo* la base del Neoplatonismo y del Renacimiento. Jaeger pasa a estudiar en Posidonio los conceptos básicos del σύνδεσμος y del μεθόριον, que unen y limitan los

184 *Tuscul.*, I, *De nat. deor.*, II, 26, y *Somnium Scipionis,* así como Virgilio, *Aen.*, VI.
185 RE, 602.
186 RE, 604.
187 *Agnostos Theos,* 348.
188 *De Spiritu Sancto,* IV, 76 A.
189 Séneca, *Ep.* 65, 23.
190 Diels, 485.
191 S. Basilio, *De Spiritu Sancto,* IV, 76 A.

reinos del cielo y de la tierra. El hombre es el lazo intermedio [192]. Praechter acepta la tesis de Jaeger y considera a Posidonio como un precursor del Neoplatonismo, que profundiza en el monismo de su escuela enriquecida con la subsumpción de cualquier dualismo y pluralismo, introduciendo en el sistema la doctrina sobre los enlaces de las cosas [193], conexionando también lo oriental con lo occidental. Por esta ruta avanzan otros muchos, por ejemplo Calogero en la *Enc. Italiana,* en 1933.

Reinhardt partió en el estudio de Posidonio, no del *Timeo* ni del Neoplatonismo, sino de Estrabón, del cual halló citas literales en Galeno. En 1915 llegó a dudar de los resultados anteriores y comenzó a estudiar la forma interna inspirándose en Plotino (I, 63), como otros filósofos, consciente de incurrir en el peligro del intuicionismo o del abstraccionismo al deducir el pensamiento posidoniano de dos o tres autores, por ejemplo, de Cicerón, *Tuscul.* I, y de Virgilio, *Aen.,* VI. Las formas hipotéticas que utilizó fueron las etiquetas de vitalista, dinámico, etiólogo, monista, organólogo, "visual" *(Augendenker).* Pero faltaban textos atribuidos a Posidonio. Aquí se apoyaron los críticos, por ejemplo, Pohlenz, que censuraba a Reinhardt de expresionista; von Wilamowitz, de alborotador; Praechter, de arbitrario, lo mismo que Heinemann y Reitzenstein. En una segunda recensión Pohlenz le fue más favorable, aceptando la teoría de la *Sympathía* y sus consecuencias de vitalismo y organicismo, lo mismo que el origen solar del alma y la teoría del conocimiento [194]. Pero Pohlenz seguía creyendo que Cicerón, *De nat. deor.,* II, 115-153, es de Panecio, aunque a base de Séneca, *Ep.* 92, admite como una realidad que el hombre, siendo individuo, se cree unido al todo por la *sympathía.*

En 1921 Heinemann, *Metaphysische Schriften,* abordaba el tema del helenismo judío en Posidonio, Heinemann (I) creía asegurados Cic. [195], Virgilio [196], Manilio [197], Séneca [198], Plinio *(n. h.),* como libros influidos por Posidonio. Ante las críticas publicadas contra Reinhardt, abandonó en el tomo II estas posiciones. Lo que Reinhardt atribuyó a Posidonio, lo atribuyó Heinemann a Panecio en el tomo II, como al verdadero revolucionario, vitalista y etiólogo. Hacia 1921 triunfaba la tesis de Heinemann, por ejemplo, en Leisegang y Rudberg. Los puntos de vista de Heinemann no siempre resultan utilizables para la discusión. Jakoby estudia los resultados positivos de Reinhardt en su monografía sobre el περὶ Ὠκεανοῦ, comparando la influencia de Posidonio en el Estoicismo con la de Tucídides en el helenismo y la de Orosio en la Edad Media. La crítica más radical contra Reinhardt la escribió W. Crönert

192 RE, 607-609.
193 RE, 909-611.
194 RE, 614.
195 *Tuscul.,* I; *Rep.,* VI.
196 *Aen.,* VI.
197 *Aetna.*
198 *Nat. quaest.*

(Gnomon, VI, 152). Jones le impugna en la escatología y tiende a ver en todo lugares comunes [199]. Boyancé suscribe la teoría de Jones, lo mismo que Cherniss. Son también negativos los juicios de Edelstein, Philippson y Blankert en el comentario a Séneca, *Epist.* 90. En Alemania, O. Rieth desechó la construcción de Reinhardt.

Un estudio documentado y positivo es el de Theiler, que considera a Posidonio como modelo de Plotino en la doctrina sobre la unidad, sobre la *simpathía* del micro y macrocosmos. Además de la filosofía natural correspondiente, en la que influye sobre Plotino directa o indirectamente, Gummer Rudberg [200] suscribe en parte, y en parte no, los resultados de Reinhardt. Leisegang se inclina a Heinemann. La obra de Wilamowitz [201] aparece más favorable que en el tomo I para Reinhardt, aunque con reservas. Una posición semejante adopta Nestle-Zeller. Hans Meyer, lo mismo que Rudberg, cree que Reinhardt aísla demasiado a Posidonio. Loeman sugirió en 1952 el tema de la evolución de Posidonio. De la parte científica se ocupó Farrington (1949). Finalmente, Pohlenz concedió a Reinhardt en 1948 [202] el acierto en el descubrimiento de la forma interna del pensamiento de Posidonio.

Ni Panecio en su filosofía política ni Posidonio en sus conocimientos científicos debían a las intuiciones de Zenón tanto como a los trabajos críticos del Estagirita. Aristóteles había compuesto entre sus escritos político-morales el análisis metódico de la historia e instituciones de 248 ciudades, y en el estudio del mundo sensible llegó a ser el naturalista más destacado del mundo antiguo. La orientación de Panecio y de Posidonio —como hemos visto— refleja la mentalidad positivista de las escuelas griegas. En el conocimiento de la política y de la naturaleza no pudieron competir con ellas los fundadores de la Estoa.

En cambio, en la gramática, en la ética y —más en general— en la filosofía del lenguaje los estoicos antiguos superaron al clasicismo grecorromano. Ellos fueron los que prepararon el terreno para la cultura humanística cristiana y medieval. Entre los gramáticos son tributarios del Estoicismo Varrón entre los latinos, y entre los griegos de la época imperial en el s. II, Apolonio Díscolo y su hijo Herodiano. Ellos dos fundaron —según los críticos modernos— toda la ciencia gramatical técnica con investigaciones como la del pronombre, orientadores del estudio del lenguaje como medio de comunicación interpersonal con preferencia sobre el retoricismo político-forense grecorromano. En la mentalidad estoica primitiva y en la cultura cristiana, la palabra es más que un signo y medio de expresión manifestativa, como la consideraban los griegos y romanos que la empleaban y fomentaban como instrumento de dominio y de convivencia. Posidonio es aquí inferior a los antiguos.

---

199 RE, 617.
200 *Theol. Rundschau,* 1922.
201 *Glaube der Hellenen,* II.
202 *L. c.,* pág. 208.

En los pasajes que hemos citado del mundo semita la palabra (= *dabar*) no sólo es instrumento de acción sino principio vital de la misma. El *lógos* estoico es la causa agente y vital primera, comunicadora de conocimiento y de ser. El *ignis artificiose ambulans* es principio de arte, causa inteligente y procreadora, vida racional personal e interpersonal, que comunica vida inteligente individual y social, proveniente de la divinidad, que los cananeos personifican en Baal, El y Astarté, y los hebreos en Yahvé y en la Sabiduría de Yahvé, como se formula con términos estoicos en la *Sabiduría*[203]: "Porque el Espíritu del Señor llenó el universo, y lo que contiene todas las cosas (συνέχον τὰ πάντα) tiene el conocimiento de la voz. Por eso ninguno que habla lo injusto quedará oculto, ni pasará de largo la justicia sin acusarle". La misma ideología revela el pasaje de Cristo sobre la semilla: "La semilla es la Palabra de Dios"[204]. Sin salir de la cultura aramea, este concepto de la Palabra envuelve toda realidad vital, personal e interpersonal, privada o íntima y universal o colectiva, vigente desde las fases humanas de la prehistoria, en que el *dabar* divino es creador de todo ser y generador de la vida.

El racionalismo grecorromano de Aristóteles (Panecio y Cicerón) se resiste a atribuir a la Sabiduría del fuego creador comunicado por la Palabra de Dios esa múltiple actividad, y la reduce a la función instrumental de la política humana, detentada por el Imperio romano. Lo que la cultura clásica promovida por el Estoicismo medio gana en brillantez al servicio de Roma, pierde en profundidad metafísica y universal en las otras dimensiones del ser. A esta conclusión lleva el cotejo histórico de la Estoa antigua que viene de culturas prehistóricas más primitivas, como la caldea y la sumeria, con la cultura clásica grecorromana, ampliada por el Estoicismo occidental promovido por el Cristianismo, con una filosofía metafísica del lenguaje, en su doble vertiente social y personal, que tiene también sus raíces prehistóricas multimilenarias[205].

---

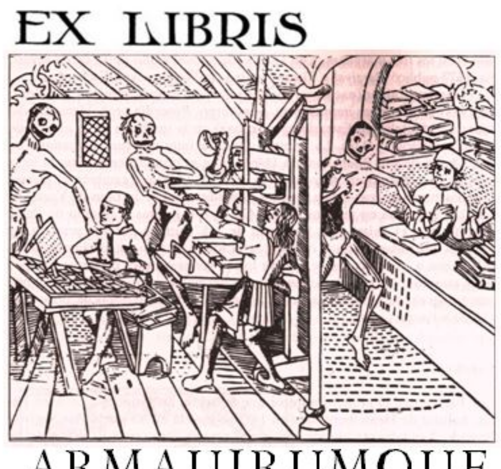
203 *Sap.*, 1, 7-8: "Quoniam Spiritus Domini repleuit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia, scientiam habet uocis. Propter hoc qui loquitur iniqua non potest latere nec praeteriet illum corripiens iudicium".

204 *Lc.*, 8, 11.

205 Sobre esta línea divisoria lingüística entre la cultura clásica indoeuropea y la occidental preindoeuropea, afín a la semítica, cf. nuestro artículo: *Características esenciales del Humanismo occidental*, en *Rev. Portuguesa de Filosofía*, XXV (1969), 38-53.

II

FÍSICA Y METAFÍSICA DEL LÓGOS



A. EL "LÓGOS" DEMIURGO

1. ORDENACIÓN SISTEMÁTICA

1. Unidad y oscuridad del método estoico. Zenón introdujo en el Estoicismo la división de la Filosofía en *Física, Lógica* y *Ética.* Pero el Estoicismo de Zenón no admitía fácilmente esa división helenística, ya que el lógos estoico invade todo lo divino y lo humano, y lo rebasa con sus propiedades metafísicas. Su unidad impone un compromiso. Por eso esta *Primera parte* será: Física y Metafísica del *lógos.*

Albert Haake dice que la sociología estoica arranca de la metafísica. Plutarco, de expresarse en términos modernos, hubiera dicho que la filosofía de la Estoa trataba sólo de sutilezas metafísicas [1]. Oigamos el juicio que da sobre las obras de Crisipo, que, a juzgar por sus títulos, tratan temas meramente sociales:

οὔτε γὰρ περὶ τελῶν οὔτε περὶ δικαιοσύνης οὔτε περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν οὔτε περὶ γάμου καὶ παιδοτροφίας οὔτε περὶ νόμου καὶ πολιτείας φαίνεται τὸ παράπαν φθεγγόμενος, εἰ μή, καθάπερ οἱ τὰ ψηφίσματα ταῖς πόλεσιν εἰσφέροντες προγράφουσιν Ἀγαθὴν Τύχην, οὕτω καὶ αὐτὸς προγράψειε τὸν Δία, τὴν Εἱμαρμένην, τὴν Πρόνοιαν, τὸ συνέχεσθαι μιᾷ δυνάμει τὸν κόσμον ἕνα ὄντα καὶ πεπερασμένον. ὧν οὐδὲν ἔστι πεισθῆναι μὴ διὰ βάθους ἐγκραθέντα τοῖς φυσικοῖς λόγοις.

En realidad, Crisipo no parece haber escrito lo más mínimo ni sobre el *télos,* ni sobre la justicia, ni sobre los bienes y males, ni sobre el matrimonio y educación de los niños, ni sobre leyes y política, a no ser como los que decretan honores para las ciudades y se contentan con enviarles la inscripción "Buena Suerte", así también pondría él la inscripción "Júpiter" o "Heimarméne", o "Providencia", o "Que el cosmos está contenido por una sola fuerza y que es uno e ilimitado"; cosas todas que no pueden probarse, si no es metiéndose en el abismo insondable de las cuestiones naturales [2].

[1] Albert Haake, *Die Geselschaftslehre der Stoiker,* Treptow a. R., 1887. Gymn. Progr., pág. 6. Otro tanto dice Reinhardt de Posidonio: "Metafísica es en Posidonio, según como se emplee la palabra, o todo o nada" (K. Reinhardt, *art. Poseidonios von Apameia,* en RE Paulys, XXII, pág. 624).

[2] Plutarco, *De stoic. repug.,* IX, 3, 1035 B. Duprat, G. L. (Archiv. f. Gesch. d. Philosophie, vol. 23 (1910), págs. 472 ss.), justifica esta apreciación de Plutarco con la enu-

Galeno, con palabras más comedidas, viene a confirmar el juicio de Plutarco, limitándose especialmente al terreno de la pedagogía:

Καὶ ταύτῃ διήνεγκεν ἐπιστημονικὸν δείξεως λῆμμα ῥητορικοῦ τε καὶ γυμναστικοῦ καὶ σοφιστικοῦ, ὑπὲρ ὧν οὐδ' αὐτῶν οὐδεμίαν ἐδίδαξαν ἡμᾶς οὔτε μέθοδον οὔτε γυμνασίαν οἵ γε περὶ τὸν Ζήνωνα καὶ τὸν Χρύσιππον. ὅθεν ἀναμέμικται φύρδην ἐν τοῖς βιβλίοις αὐτῶν ἐφεξῆς ἅπαντα τὰ λήμματα. καὶ πολλάκις ἡγεῖται μὲν, εἰ οὕτως ἔχει, ῥητορικὸν ἐπιχείρημα, τούτῳ δ' ἕπεται γυμναστικόν τε καὶ διαλεκτικόν, εἶθ' ἑξῆς ἐπιστημονικόν, εἶθ', οὕτως εἰ ἔτυχε, σοφιστικόν, οὐκ εἰδότων, ὡς τὰ μὲν ἐπιστημονικὰ λήμματα πρὸς τὴν οὐσίαν ἀναφέρεται τοῦ ζητουμένου.

Los de Zenón y Crisipo no nos han dejado método alguno, ni ejercicios prácticos sobre la retórica y la gimnástica, que se diferencian de los tratados científico-dialécticos en los caracteres antes indicados. De donde resulta que en sus libros se mezclan desordenadamente todos los asuntos. Para poner un caso, muchas veces insinúan un tema de retórica, a continuación viene un tema gimnástico y dialéctico, después un problema científico y más tarde un asunto sofístico, sin que uno sepa cómo se relacionan las cuestiones científicas con la materia de que se trata [3].

Las apreciaciones de Plutarco y Galeno tienen una fuerte dosis de hipérbole. Pero más que exageración, la actitud antiestoica de Plutarco y de Galeno revela una falta —tal vez intencionada— de comprensión. Muy especialmente Plutarco, escritor griego y profundamente helenista, profesa un antagonismo irreconciliable contra el sistema del Pórtico. La raíz última de la incomprensión se halla en que el Estoicismo es una filosofía del *lógos,* entendido en sentido arameo, como hemos visto en la introducción histórica. El platonismo comentado por Plutarco es por el contrario filosofía del ser, lo mismo que el sistema de Aristóteles, donde el *lógos* no se sumerge como tal en el seno de la realidad, sino que forma un sistema cognoscitivo del ser y normativo de las relaciones humanas. Los métodos de la Academia, del Perípato y de los Jardines de Epicuro, difieren del Estoicismo en su concepción diversa del *lógos.* Tiene razón Kleinknecht al decir: "El *lógos* es para el griego cualquier cosa menos locución o poder de la palabra creadora" [4].

El *lógos* griego es expresiva manifestación de pensamientos, sentimientos y mandatos. Es palabra ordenadora, pero no fuerza creadora y eficiente. y mucho menos una hipóstasis personificada. La palabra es el instrumento del comercio social intelectual, ordenador de la política, árbitro de la vida indivi-

---

meración de una lista de obras de Crisipo sobre la naturaleza. Lo que Plutarco reprocha en los estoicos, lo observa también Jansen en S. Agustín, de tal modo "que S. Agustín no es un filósofo en el sentido corriente y usual de la palabra" (en Grabman-Mausbach, *Aurelius Augustinus,* pág. 115). "Continuamente brotan como un todo en unidad inseparable elementos filosóficos y teológicos" (pág. 117) "El reverso de este método es la falta de sistema" (pág. 119). Acerca de las diversas teorías sobre el sistema agustiniano, véase A. Vega, *Introducción a la Filosofía de San Agustín,* págs. 75 ss. y E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin,* en *Arch. d'Hist. doctr. et lit. du M. Âge* I (1926), y nuestra obra: *El plan de Dios en San Agustín y Suárez,* 32-54.

[3] Galeno, *De Hippoc. et Plat. plac.*, II, 3, 178 Mü; V, 220. 221 K.

[4] Kleinknecht, v. λέγω B. 1, en Kittel, Wört. z. n. T., vol. IV, 78.

dual y colectiva, divinizado en Hermes, mensajero de Zeus; pero no es Zeus, ni el poder de Zeus, ni una realidad cosmificada. Sócrates se declara obediente "al *lógos* tal como me parece..., y no puedo rechazar los *lógos* a la vista de la muerte" [5]. En suma, Sócrates, pudiendo esquivar la muerte con la huida fácil de la cárcel, que hubiera sido bien vista aun por sus enemigos, obedece al *lógos* condenatorio del tribunal ateniense.

Esa conducta hubiera parecido desatinada a quien consideraba, como los estoicos, al *lógos* entrañado en las cosas mismas, y no como pura manifestación del pensamiento, que no merece el nombre esencialmente realista de *lógos*. Para el estoico Zenón, Dios es *lógos* [6]. El *hado* (la *heimarméne)* es para Crisipo "el *lógos* del cosmos" [7], o el *lógos* de cuanto habita en el cosmos por la providencia. El *lógos* es aquello "según lo cual se hizo lo que se hizo y se hace lo que se hace, y se hará lo que se haya de hacer" [8]. Según Orígenes, "Dios es el *lógos* de todas las cosas" [9]. Basta recordar cuanto se dijo en la introducción histórica sobre el *lógos* estoico, para comprender la oposición absoluta entre el método estoico y el de las escuelas griegas.

Las concepciones del *lógos* determinan no sólo la orientación de las cosas, sino la estructura del método mismo filosófico. La filosofía griega, conforme al genio que le inspira, se funda en la verdad lógica de las proposiciones o enunciados, en los que el verbo *ser* vincula al sujeto con el predicado. Así lo pide el *lógos* griego, que es locución, afirmación o negación de algo. En cambio, el *lógos* arameo, que es realidad cósmica o dinámica, exigirá necesariamente una filosofía al mismo tiempo contemplativa y activa de las cosas mentalmente objetivadas, es decir, un pensamiento de tipo más intuitivo y conceptual, que muchas veces no llega a proferirse en forma de proposición o de juicio. El Estoicismo va más a la verdad ontológica que a la verdad lógica o dialéctica, como lo exige su concepto realista del *lógos*.

Además del *lógos* helénico y del *lógos* arameo (*dabar*) en sus variedades bíblica y cananea, es preciso tener en cuenta la existencia de otras concepciones más o menos afines del *lógos*. Tal es el *lógos* de Filón, semihelenizado y el concepto de *sermo* de Varrón. Todas estas variedades encierran intuiciones básicas, que determinan métodos filosófico-religiosos, profundamente diferenciados, que prueban el influjo de este concepto de *lógos* en la discriminación del pensamiento humano antiguo. En las obras de Filón se cita la palabra *lógos* unas 1.300 veces, dando a su pensamiento matices abigarrados medio bíblicos, medio helénicos, que revelan la mentalidad inclasificable y ambigua, propia de un israelita helenizado. Prueba de su ambigüedad es la controversia entre E. Schwartz y otros autores sobre la interpretación del

---

5 Platón, *Critón,* 46 b, c.
6 Diógenes Laercio, VII, 74 (149).
7 Plutarco, *Stoic. repugn.,* 47.
8 Estobeo, *eel.,* I, 79, 1 W; SVF, II, 913.
9 Orígenes, *Contr. Cels.,* V, 14.

lógos filoniano. En la exposición de las teorías cristianas y gnósticas sobre la interpretación del *lógos,* recoge el P. Orbe más de 20 acepciones, que afectan al dogma cristiano en formas admisibles o no admisibles. Entre ellas apuntaremos la sinonimia del *lógos* con ῥῆμα [10], el *lógos* como espíritu articulado (ἔναρθρον πνεῦμα, φωνή y ὄνομα); el *lógos* como la sapiencia engendrada (Orígenes) [11]; como *ratio* y *sermo* (Tertuliano) [12]; el *lógos* como equivalente a la materia necesaria al *Bythos* ("abismo" = Dios), en Hermógenes [13]. Lactancio lo identifica con el Espíritu Santo [14]. Según *Prov.,* 8, 22, hay un *lógos* anterior al tiempo. El anónimo Sethiano distingue los tres *lógos* [15]. Un capítulo sorprendente es la salvación del *lógos* en su drama pasional interno de anhelos, deseos y tendencias, sufrido en la vida terrena [16]. Un concepto-puente entre el *lógos* helénico y el egipcio, lo constituye el *Hórus,* que como *definición* es helénica, y como Horos u Horus, es para los egipcios el vengador de su padre Osiris. Plutarco emparenta el Horos egipcio con el helénico [17].

En la tupida vegetación del concepto de *lógos,* crece como vástago singular el concepto evangélico desarrollado como visión metafísica de la vida cristiana en la parábola de la semilla. *Mc.,* 4, 14 la explica diciendo: "El que siembra, siembra el *lógos*", empleando este término en sentido incompatible con el grecolatino, donde *lógos* significa más bien recoger que sembrar. Lo mismo dice *Luc.,* 8, 11: "La simiente es el *lógos* de Dios". Esta parábola encierra la filosofía transcendental del Evangelio, y determina el método de explicarlo a partir de Dios, mediante Cristo, fomentando el cultivo adecuado del terreno, que ha de ser preparado por el mismo *lógos* en una fase precedente.

Es patente el hecho de que tanto el Estoicismo, como el Evangelio y las escuelas gnósticas carecerán de un orden semejante al del sistema aristotélico. No podía ser de otro modo. Las mismas escuelas griegas hubieron de derivar hacia el método neoplatónico fundado por Ammonio, abandonando las categorías de Aristóteles, al mismo tiempo que la claridad metódica de su sistema. Ni Plotino, ni Agustín, ni Proclo u otro alguno de los neoplatónicos influidos por Ammonio podían cultivar un orden semejante al Peripatético. El escolasticismo medieval llegó a la conclusión de que Agustín no era científico ni filósofo por no adoptar los principios fundamentales de Aristóteles. Hoy, en cambio, toma cuerpo la idea de que la filosofía aristotélica, fundada en el conocimiento de la naturaleza sensible, difícilmente puede elevarse a un rango metafísico, a no ser por una abstracción desprovista de vitalidad. En fin, las leyes sensibles difícilmente pueden en el aristotelismo conducir al

---

10 A. Orbe, *Estudios Valentinianos,* I, 527.
11 *L. c.,* 183.
12 *L. c.,* 190-363 s.
13 *L. c.,* 360.
14 *L. c.,* 548.
15 *L. c.,* 230.
16 A. Orbe, *Estudios Valentinianos,* IV, 189-233.
17 Plutarco, *De Is. et Osiride,* 53-54; Orbe, *Estudios Valentinianos,* IV, 600.

conocimiento metafísico. En cambio, el Estoicismo, a pesar de las oscuridades y embrollos de su método, es un sistema que en un principio estudió realidades físicas y metafísicas en forma un tanto confusa. Con el tiempo fue ganando altura, muy especialmente en Séneca, que aprovecha los *tópoi* estoicos como jalones del itinerario ético-metafísico, con un método difícilmente clasificable conforme a las exigencias del *Órganon* de Aristóteles.

La Estoa fue la escuela que impuso la mayoría de los principios que servían de norma a las ciencias. Esto ocurre muy especialmente en las ciencias humanas y sociales. A medida que la Filosofía se ve precisada a comprometerse menos en la Física, y más obligada a estudiar al hombre en su dimensión social y moral, va creciendo el prestigio de la Estoa en la Metafísica social y moral. Esta es la razón que nos mueve a fijarnos preferentemente en el aspecto social del Estoicismo. Ahora bien, en este campo su doctrina tiene más orden del que le atribuyen sus adversarios. Tenemos pruebas indirectas para asegurar que en este campo de la Metafísica social creó tópicos en los que se movían con una libertad que hoy nos parecería exagerada. Sírvanos de ejemplo el tratado de Séneca sobre las aguas: Séneca, y el autor estoico que le sirve de modelo, pasan sin dificultad de la meteorología a consideraciones filosóficas. Analicemos las *Nat. quaest.* de Séneca, III, 2 ss.

El capítulo primero hace de introducción. El segundo contiene los tópicos a que debe acomodarse el tratado de las aguas, que son de dos clases: 1.° Los cuatro tópicos tomados de la posición y curso de las aguas *(stant... aut eunt aut colliguntur aut uarias habent uenas)*[18]. 2.° Los tópicos de las propiedades de las aguas, con relación a los sentidos, a su utilidad, salubridad, fecundidad. En el capítulo tercero explica algo más estos tópicos y pasa a exponer sentencias diversas sobre el origen de las aguas (núms. 5, 6, 7), que no responden a ninguno de los tópicos. En los números 8 y 9 expone nuevas sentencias sobre la distribución de las aguas. En el núm. 10 se ocupa de la naturaleza del agua, y explica la función de los cuatro elementos; Séneca entra en el campo de la metafísica cosmológica. Muy interesante es la transición del núm. 12: "Ergo quaeris a me quo modo aquae fiant: interrogabo invicem quo modo aer fiat, aut terra". El tratado de Séneca va urdiendo noticias y consideraciones de toda suerte: lagos y subterráneos en cuevas inmensas, peces raros, reprensión de los vicios. En el núm. 20 se acuerda de las propiedades: "at quare aquis sapor uarius?", y, mientras contesta a esta pregunta, desemboca en el problema de la destrucción del mundo (núm. 27): "Sed monet me locus (e. d., el tópico que desarrolla) ut quaeram cum fatalis dies diluuii uenerit, quemadmodum magna pars terrarum undis obruatur?". Del diluvio pasa a la conflagración (núm. 29): "et istas ego receperim causas (neque enim

[18] Sobre el influjo del *locus* en el agua, el *Cod. Genevensis* (2) lee: "In plano aut supino continetur (aqua)." (c. 3). Otros codd. han suprimido "aut supino". Con todo, el "supinum-rectum" contiene un par de categorías que habremos de estudiar.

ex uno est tanta pernicies), et illam, quae in conflagratione nostris placet, hoc (i. e., huc) quoque transferendum puto". Todo ello está tomado de su profesor Fabiano, como se indica en NQ., III, 27, 3.

Para el estoico, las artes y la filosofía forman un conjunto orgánico, cuyas partes son inseparables entre sí[19]; Posidonio las comparaba a los tejidos del cuerpo y al alma. Las virtudes son una sola, que se identifica con la ciencia. ¿Qué de extraño tiene que en tal filosofía todos los problemas tengan que ser iluminados a la luz de los grandes principios fundamentales? Y si esto sucedía en temas de cualquier índole, era natural que en la sociología tuviera que remontarse continuamente a los dogmas básicos de la metafísica estoica.

Este carácter peculiar de la Estoa obliga a adoptar un método especial para el estudio de sus grandes problemas. Estudiar las partes separadamente para después formarse idea del conjunto, es un sistema —tal vez adecuado para estudiar el aristotelismo y sistemas análogos— funesto para el estudio del Estoicismo. Séneca protesta enérgicamente contra el método de separar las partes del conjunto[20].

Zeller ha seguido, según su propio testimonio, el método inverso: "Erst nachdem wir das stoische System im einzelnen untersucht haben, glauben wir über die innere Anlage desselben, die Bedeutung und das Verhältnis seiner verschiedener Bestandteile, ein bestimmtes Urteil fällen zu können"[21]. Con este método llega a resultados que en modo alguno podemos aceptar. Los méritos de Zeller para la filosofía griega y especialmente para la Estoa están por encima de toda discusión; mas por lo que hace a la Estoa, el mérito se limita al inmenso material que proporciona al investigador. Sus apreciaciones no inspiran la confianza suficiente, precisamente por las contradicciones que afectan a la médula misma del Estoicismo: "En la Moral estoica se observan claramente dos corrientes a veces antagónicas: la exigencia de que el individuo vive para el todo, y de que viva para sí". "Aber doch lassen sich in der stoischen Ethik deutlich genug zwei Strömungen erkennen, welche nicht ganz selten auch wohl in Streit kommen: die Forderung, dass der Einzelne für das Ganze, und diejenige, dass jeder für sich lebe" (p. 358). Más adelante añade: "Lassen sich aber diese verschiedenen Elemente nicht vollständig und widerspruchslos vereinigen, liegt die dynamische Weltanschauung bei den Stoikern mit ihrem Materialismus, die logische Methode mit ihrem Sensualismus innerlich unverkennbar im Streite, so zeigt sich darin nur um so deutlicher, dass es

---

19 Estas interferencias de las diversas partes de la filosofía, especialmente la Ética y la Física, las pone también de relieve K. Holl (*Die Nat. quaest. des Philosophen Seneca*: véase especialmente, págs. 6, 7, 58). La consecuencia es la falta de claridad en la exposición (cfr. pág. 47).

20 *Ep.* 89, 2.

21 Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen,* 4.ª ed., III, 1, 355 ss.: "Sólo después que hayamos analizado el sistema estoico por partes, creemos poder dar un juicio concreto sobre su estructura interna, sobre la significación y relación de sus diversos elementos."

nicht ein rein-wissenschaftliches, sondern ein praktisches Motiv ist, welches die innerste Wurzel ihres System bildet"[22].

La teoría de Zeller perdura aún hoy en la crítica del Estoicismo, que figura como una doctrina práctica y ascética y no como una verdadera filosofía. Stenzel no consagra apenas extensión alguna a la Metafísica estoica en su obra *Metaphysik des Altertums*[23]. Sin Metafísica son inevitables las contradicciones.

A un filósofo, por grande y genial que sea, se le pueden discutir los últimos principios en que se funda su filosofía y concepto del mundo. Pero si, admitidos éstos, no sabe ser consecuente, hay que negarle el título de filósofo. ¿Es posible que un genio dialéctico de la altura de Crisipo no supiera ser consecuente consigo mismo?

En la Estoa concurre una circunstancia que atenúa la fuerza de esta última reflexión. La Estoa es la filosofía de las paradojas. ¿Es temerario sospechar que la habilidad dialéctica de los grandes estoicos se consagra precisamente a salvar con agudeza y puentes fantásticos los abismos infranqueables de sus tesis paradójicas?

Esta objeción nos obliga a detener un poco más nuestra atención en las paradojas estoicas, que convergen especialmente en el campo de la sociología. Walter Semmler se ocupó de estas contradicciones en su disertación: *Individuum und Gemeinschaft als Soziologisches Problem*. La solución que Walter propone[24] es la de una evolución interna que condujera a los estoicos a la fusión *(Verschmelzung)* de las tendencias individualistas y universalistas de la escuela. Convenimos con Semmler en la interna armonía de las doctrinas estoicas y en una evolución de las mismas. Pero la fórmula de *Verschmelzung* supone dos tendencias originariamente distintas y antagónicas, que pactan haciéndose mutuas concesiones. La vida social y la psicológica interna individual es rica en tales compromisos, pero la metafísica los aborrece. ¿Fue esto una deficiencia de la Estoa? A nuestro modo de ver, la conclusión debe ser totalmente opuesta. El rasgo propio de la Metafísica está en la armonía de lo individual y lo universal. Sería sorprendente que una filosofía que se jacta de radicalismo absoluto arrancara precisamente de un compromiso entre dos tendencias humanas inextirpables y nobles. Tal compromiso contradice abiertamente a la frase de A. Haake que citamos al comienzo.

---

[22] *L. c.*, pág. 358: "Al no unirse estos diversos elementos completamente sin contradicción, y hallarse en abierta contradicción el dinamismo de la cosmovisión de los estoicos con su materialismo, y el método lógico con su sensualismo, aparece con toda evidencia que las raíces íntimas de su filosofía no forman un puro sistema científico, sino una motivación práctica."

[23] Stenzel, *Die Metaphysik des Altertums*, München, 1931. Que la filosofía ática ha ejercido un gran influjo en la Estoa (pág. 185), que ésta llama σῶμα al bien (pág. 188), y una alusión sobre el valor de la individualidad (pág. 189), es todo lo que Stenzel dice del Estoicismo.

[24] Semmler, 7 ss.

Hablamos especialmente de Crisipo, porque es el gran dialéctico de la Antigua Estoa, y porque el influjo de la dialéctica estoica en la doctrina de los deberes ético-sociales se observa casi exclusivamente en la Estoa Antigua. La Estoa Media es menos humana y menos fiel a Zenón: lo humano se convierte en Política. Por otra parte, la Física desplaza a la Moral, y los fundamentos metafísicos de la Estoa se hallan empapados en el espíritu de la Física aristotélica. La nueva Estoa carece de Metafísica, como veremos, excepción hecha de Séneca, que es más metafísico que todos sus antecesores. Epicteto no se ocupa de la Metafísica: más que estoico, es un cínico civilizado por la Estoa. Séneca merece consideración aparte por su temperamento metafísico excepcional; su destino consistió en separar la ética y la metafísica estoicas de la dialéctica estoica. La dialéctica se ha convertido para él en un medio: "hoc quid ad mores!", es la exclamación que repite el moralista. Marino Gentile ha recogido una porción de frases semejantes de Séneca, que son la mejor manifestación de la inquietud e insatisfacción del filósofo moralista [25]. Pero el metafísico de raza hace traición muchas veces al sabio moralista; Séneca entrelaza párrafos parenéticos con discusiones filosóficas clarividentes y jugosas: *philosophatur inuitus*. Esto no ocurre con Cicerón, que hubiera deseado filosofar mejor de lo que lo hizo. Marchesi, en su biografía de Séneca, compara atinadamente a ambos escritores cuando dice: "Come organo di diffusione e di cultura Cicerone vale certamente piú di Seneca: ma come spirito creatore e originale Seneca vale mille volte Cicerone. La originalitá del suo ingegno rifugge della theorie e vi sostituisce l'opera". Cicerón y Séneca serán nuestras fuentes principales [26].

En este sistema o método, uno de los elementos principales es el no desgajar nunca los temas concretos de los grandes principios filosóficos en que la lógica-metafísica de la Estoa se inspira.

Sobre la preparación filosófica de Cicerón véase también Pohlenz [27], que dice entre otras cosas: "Lo peor es que Cicerón no comprendió siquiera el núcleo de la doctrina de la Academia que profesaba". ("Das schlimmste ist,

---

[25] Cfr. *I Fondamenti metafisici della morale di Seneca*, págs. 5-7.

[26] Marchesi, *Séneca*, pág. 202. Literatura sobre la Sociología estoica: Kargl, Jos., *Die Lehre der Stoiker vom Staat*, Erlangen, 1913 (Diss.). Kargl examina los pasajes principales de la doctrina social estoica, aunque no en la dirección que vamos a seguir. Mayr, Jos., *Die Lehre der mittleren Stoa über die Entstehung des Staates*, Burghausen a. s., 1920. Semmler Walter, *Individuum und Gemeinschaft als soziologisches Problem*, Diss. in der Wirtschafts- u. Sozialwissenschaftl. Fakultät der Univ. Köln, 2 Hefte, W. S., 1920-21; el trabajo estudia sólo la doctrina social estoica. Sobre los escritos políticos de los estoicos, cfr. Heikel, "Philologus", IX, págs. 40 ss. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart (1890): *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart (1894). Para la bibliografía general, cfr. Münscher, "Jahresberichte der Klass. Altertumswiss". B. d. 192 (1922). Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española*. Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums* [12], Berlín 1926.

[27] Pohlenz, *Antikes Führertum*, 1934, 2-3.

dass Cicero sogar den Kern der Akademischen Lehre, zu der er sich bekannte, nicht klar erfasst hat").

El pretendido confusionismo, de que Plutarco y Galeno acusan a los estoicos en los tratados pedagógico-sociales de éstos, no es sino una manera de ser de la dialéctica y de la metodología estoica, que dichos autores o no entendieron o no quisieron entender. La lógica era para Aristóteles el arte y método de la argumentación; un instrumento o un arma, según la usara para investigar la verdad o la esgrimiera contra sus enemigos para defenderse de ellos. Para los estoicos la lógica en cuanto arte de buscar la verdad era *una parte* de la verdad misma que es el *lógos*. Los pocos ejercicios de dialéctica estoica que han llegado fragmentariamente a nosotros desarrollan temas de la mayor importancia metafísica, como son los de la relación del tiempo pasado con el tiempo presente y el futuro, que nosotros incluiríamos en la cuestión eternidad-tiempo. Así Cleantes[28]. De Crisipo nos han conservado los papiros otro fragmento análogo, que trata de las cuestiones lógicas (λογικῶν ζητημάτων), que no puede haber pretérito de pretérito, porque no puede haber tampoco supino de supino, o pasivo de pasivo[29].

Especialmente Crisipo mereció que su dialéctica fuese tenida como digna de los dioses inmortales, pues "se hizo tan ilustre en la dialéctica, que parecía a los más que si los dioses tuvieran dialéctica no sería otra que la de Crisipo".

En ese método, una de las normas principales debe ser el no desgajar nunca un tema concreto de la totalidad del sistema, y especialmente de las raíces que necesariamente deben llegar a los grandes principios fundamentales. Las cuestiones especiales o técnicas de la lógica deben ir repartidas en el todo.

2. Normas de investigación. A estas normas queremos adaptarnos en el estudio de la Metafísica general estoica, que englobará siguiendo a Zenón, cuestiones físicas y lógicas. Estudiaremos en la primera parte los temas antropológico-metafísicos en que se basa el concepto social de la Estoa o, por mejor decir, el concepto del hombre perfecto en cuanto ser social. La primera cuestión fundamental que debemos resolver es la del puesto que el hombre ocupa en la jerarquía de los seres. Enlazado con este problema está el de la identidad o distinción del hombre respecto al cosmos, problema que a su vez comprende la cuestión de si el hombre es o no un ser meramente material, y los temas de la libertad y de la conciencia que de sí mismo tiene el hombre. El tema de lo que es el hombre en el mundo está inseparablemente unido a la formación del hombre dentro de las fuerzas cósmicas. Si esto es importante en toda filosofía, mucho más en la filosofía estoica,

---

[28] Cf. SVF, I, 489, tomado de Epicteto, *Dissert.*, II, 19, 1-4.
[29] Cf. SVF, II, 298 a.

eminentemente dinámica, con un dinamismo no exento de reminiscencias de Heráclito. La formación de la personalidad humana dentro de ese sistema dinámico nos obliga por una parte a conocer las teorías estoicas sobre las causas y sobre la mezcla, así como su importancia excepcional dentro de todo el Estoicismo, y por otra parte, a estudiar las principales categorías estoicas que en fórmulas condensadas nos den a conocer la estructura y desarrollo del cosmos y del hombre. Puesto este fundamento, podremos fijar ya nuestra mirada en el sabio estoico, verdadero microcosmos en que se reproducen las maravillas todas del cosmos, y estudiarle precisamente en las paradojas, que son la piedra de escándalo para los enemigos o los poco conocedores de la Estoa. Todo este conjunto de temas lo comprendemos bajo el concepto de "formación del ser social". En la III parte de este volumen (págs. 255-385) trataremos de problemas metafísicos que afectan a la lógica y a la religión. En el volumen II abordaremos problemas más concretos de la filosofía, relativos a la persona humana en el aspecto individual, social, religioso e histórico.

2. EL "LÓGOS" HACEDOR DEL COSMOS

1. Los cuatro reinos de la naturaleza. La Estoa distingue en el mundo, además de la materia inerte, cuatro grados o reinos diferentes; así lo confirma Séneca en un pasaje de la *Epístola* 124, 14, que, por su semejanza con la carta 121 del mismo Séneca, depende con mucha probabilidad de Posidonio o de Arquedemo. Precisamente trata Séneca del sumo bien del hombre en contraposición a los bienes de los otros tres reinos de la naturaleza y dice así:

Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, Dei. Haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent; illo diuersa sunt, quod alterum inmortale, alterum mortale est. Ex his ergo, unius bonum natura perficit, Dei scilicet; alterius, cura hominis[30].

Existen estas cuatro naturalezas, la de los árboles, la de los animales, la del hombre y la de Dios; estas dos, que son racionales, tienen idéntica naturaleza, distinguiéndose mutuamente en que la una es inmortal y la otra mortal. A una de éstas le perfecciona la bondad, su naturaleza, esto es, Dios; a la otra, el cuidado del hombre.

[30] Séneca, *Ep.* 124, 14. Siguiendo a los estoicos, San Agustín distingue los cuatro reinos de la naturaleza, que corresponden a los cuatro elementos, y lo que es más notable, atribuye esta doctrina al Génesis (*De Genesi ad litt.*, III, 6; ML, 34, 282):

Non igitur ignorabat naturas elementorum eorumque ordinem, qui cum uisibilium, quae intra mundum in elementis natura mouentur, conditionem introduceret,

Así pues, no ignoraba las naturalezas ni el orden de sus elementos quien, al presentar la condición de las cosas visibles —que se mueven por su naturaleza en los ele-

Prosigue Séneca explicando cómo las otras cosas pueden ser "relativamente perfectas, cada una dentro de su grado, pero no verdaderamente perfectas, ya que les falta la razón. Pues absolutamente perfecto no es sino lo que encierra toda la perfección de la naturaleza en toda su integridad. La naturaleza en su integridad es racional".

2. El "lógos", norma para distinguir los reinos de la naturaleza. Este pasaje estoico —elaborado y sublimado probablemente por la visión metafísica de Séneca—, además de señalar los grados o reinos distintos de la naturaleza, indica cuál es la norma para distinguir esos distintos grados de la jerarquía de los seres o, mejor dicho, de las naturalezas, que es la expresión de que se vale la Estoa. Dicha norma es la razón o el sumo bien. De ahí que de los cuatro grados se pueden formar dos, de tal manera que el hombre racional y Dios ocupen el grado superior y los seres irracionales el inferior. Mas notemos bien que en este grado inferior de lo irracional se encuentran también todos aquellos que por uno u otro motivo no han llegado a la esfera de la racionalidad, como son los niños y los adultos que no se han tomado la molestia de dedicarse a la sabiduría y práctica de la virtud. Es también instructiva la razón dada por Séneca para probar que los no racionales no son perfectos, "sólo es perfecto *quod secundum universam naturam perfectum*". Es decir, que Dios y el hombre sabio, como seres participantes de la perfecta razón, tienen en sí la perfección de toda la naturaleza, pues están en posesión de lo que es principio de todas las cosas.

Con esto conocemos lo que en líneas generales opinaba la antigua Estoa y la Media, hasta Séneca inclusive, acerca de la jerarquía de las naturalezas. Cicerón y Sexto nos conducirán hasta el fundador mismo del Estoicismo mediante una prueba de la existencia de Dios que ambos han conservado con muy ligeras diferencias. Dicho argumento nos servirá además para conocer las relaciones que unen a los diversos reinos de la naturaleza entre sí bajo un aspecto metafísico, al mismo tiempo que real.

3. Relación mutua entre los reinos de la naturaleza. Según Zenón "la naturaleza contiene, pues, todo el mundo y lo defiende; por cierto, es una naturaleza dotada de sentido

---

prius caelestia luminaria, deinde aquarum animantia, terrarum autem postremam narrauit: non quod aerem praetermiserit...	mentos dentro del mundo—, primero describió las luminarias celestes, después los vivientes acuáticos y por último también los terrestres; no porque haya dejado sin mencionar el aire...

Allí mismo (párr. 6) atribuye a ciertos filósofos, probablemente los estoicos, la división de los sentidos conforme a los cuatro elementos. Véase también el párr. 13.

y de razón"[31]. Con esta expresión tan rara para oídos latinos cierra Cicerón un argumento de la existencia divina y abre el siguiente que es el que a nosotros nos interesa. El verbo "continere mundum" no traduce todo lo que encierra el griego συνέχειν empleado por Zenón. Aun la misma palabra "natura" es inferior en fuerza y plasticidad al griego φύσις. Este vocablo lleno de dinamismo denota el proceso continuo de generación y corrupción, que en proporciones enormes tiene lugar incesantemente en el universo, que es continuo "hacerse" y deshacerse. Pues bien, ese proceso o, mejor dicho, esa fuerza inmensa "continet mundum"; no en una forma estática o espacial, como un armario contiene las cosas incluidas dentro de él, sino dinámica, de tensión irresistible, merced a la cual todos los elementos del mundo forman una unidad gigantesca en la que no les es dado vibrar o actuar con mutua independencia. Pues bien, dentro de esa fuerza cósmica, la energía máxima, si no toda, está concentrada en ese "sensus atque ratio" de que nos habla Cicerón.

---

31 El pasaje todo de Cicerón que queremos analizar es el siguiente (*De Nat. deor.*, II, 29):

Natura est igitur, quae contineat mundum omnem, eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione. Omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit, neque simplex, sed cum alio iuncta atque connexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in bellua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum adpetitus. In arborum autem, et earum rerum, quae gignuntur e terra, radicibus inesse principatus putatur. Principatum autem id dico, quae Graeci ἡγεμονικόν uocant: quo nihil in quoque genere nec potest, nec debet esse praestantius. Itaque necesse est, illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optimum, omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum.

La naturaleza es, pues, un elemento que, abarcando al mundo y protegiéndole, lo hace sin duda con sentimiento y razón. Pues resulta obligado el que la naturaleza entera, al no estar aislada ni ser algo simple, sino algo que está en relación externa e interna, tenga algún principio rector, así como en el hombre rige la mente, y en las bestias algún elemento por el estilo, del que nacen los apetitos de las cosas. Incluso se piensa, con respecto a los árboles y demás vegetales que brotan de la tierra, que reside en sus raíces ese elemento rector. Me refiero al que los griegos llaman *hegemonikón*, superior al cual ni puede ni debe haberlo en ninguna especie. Y por lo mismo es forzoso que también aquello donde resida el elemento rector de toda la naturaleza sea lo mejor de todo, y lo más digno, tanto por su potestad como su dominio de todos los seres.

Sobre las fuentes de Cicerón hablaremos después. Un caso particular de ἡγεμονικόν es el orador perfecto (*Or.*, 6 ss.). Compárese el argumento de Cicerón con el de Aristóteles (*Pol.*, A, 5, 1254 a, 28-33):

ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διῃρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον. καὶ τοῦτ' ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς ἐμψύχοις· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἐστί τις ἀρχή, οἷον ἁρμονίας.

Ciertamente, en todo cuanto está formado de varios elementos y llega a ser una cierta unidad, sea de elementos continuos o discontinuos, aparece en todo ello el rector y el regido; y esto se da en los vivientes de la naturaleza entera: incluso en los inanimados hay cierto principio rector, como el de la armonía.

En esta consideración preliminar está ya en germen todo el raciocinio que después sigue; pero no con la luminosidad necesaria para que aparezca evidente e irresistible, pues apenas hace más que desplegar algo la fuerza probativa que encierra la etimología misma de la palabra, que suele ser el primer paso de la argumentación estoica. El argumento se desarrolla con esta consideración de más relieve, más eficaz y evidente: "Porque toda naturaleza que no esté aislada o sea simple *(quae non solitaria sit neque simplex)*, sino que esté unida y vinculada a otra, tiene que tener necesariamente algo que sea lo principal *(aliquem principatum)*, como sucede en el hombre con la inteligencia". Con razón reprende Madvig a Cicerón de haber traducido el auténtico σῶμα πολυμερές[32], por esa frase casi ininteligible "quae non solitaria sit neque simplex". Sexto nos ha conservado la redacción genuina de la Estoa con mucha fidelidad al emplear la fórmula σῶμα πολυμερές[33], aunque no sea fácil de comprender fuera de la ideología y tecnicismo estoicos.

Mas ese es el sentido de la proposición: el mundo es un organismo único de innumerables miembros. "Así dice también Séneca "membra sumus corporis magni"[34]. Ahora bien, en todo organismo bien proporcionado tiene que haber entre los diversos miembros algo donde resida su ἡγεμονικόν, es decir, el principio director que dé unidad a todos los miembros e impida la autonomía anárquica de las diversas partes, que irremediablemente conduciría a una conformación monstruosa; lo que en el hombre es la mente, que es principio director de la actividad humana en toda su integridad, tiene que tener su equivalente en todo organismo polímero.

El ἡγεμονικόν es, por lo tanto, el principio último de las operaciones: la persona; aunque este nombre no lo emplearon los estoicos antiguos, y en la Estoa Media se empleaba en sentido diverso. Decían los estoicos que es lo supremo y más noble del alma, de donde procede todo conocimiento y toda tendencia:

ἡγεμονικὸν οὖν εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίγνονται[35].	El *hegemonikón* es la parte más principal del alma, en la cual se originan las representaciones y los impulsos.

Otro tanto repiten Plutarco y Aecio[36]:

τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις, καὶ ὁρμάς.	La parte más elevada del alma es el *hegemonikón* lo que hace las fantasías, los asentimientos y tendencias.

Y Estobeo agrega esta bella comparación: "Así la manzana en un mismo cuerpo tiene sabor y aroma, así el *hegemonikón* (la persona) tiene juntamente

32 Cf. Cicero, *De fin.*, Einleitung S. LXIII, ed. Madvig.
33 Sextus, *Adv. Math.*, 9, 119.
34 Séneca, *Ep.* 95, 52.
35 Diόg. Laer., VII, 159.
36 Plut., *Plac.*, IV, 21, y Aecio, Diels, 420.

la imaginación, el sentimiento, la tendencia y la razón" [37]. Un capítulo amplio dedica Stein al *hegemonikón* [38].

Tanto Séneca como Cicerón ilustran el raciocinio con la misma comparación, con la única diferencia de que Séneca omite en la enumeración el miembro correspondiente a los animales. Prosigue, pues, así Cicerón: "...tiene que tener algo que sea lo principal: así como en el hombre es la mente, en los animales algo análogo a la mente, que es para ellos principio de su vida apetitiva; en los árboles, y en todo cuanto produce la tierra, las raíces, a las que se les atribuye esa primacía o jefatura".

Y añade por su cuenta Cicerón el significado de la palabra "principatus" que ha empleado varias veces:

> Llamo "principatus (primacía o jefatura) a lo que los griegos llaman ἡγεμονικόν, que es aquello sobre lo cual nada hay ni debe haber más excelso dentro de cada género de cosas".

Tanto Cicerón como Sexto han pasado de una consideración de orden cósmico a otra de orden biológico, para deducir la consecuencia en el orden teológico: pero la consecuencia la expresa esta vez más fielmente Cicerón que Sexto; éste infiere (para después rebatir toda la argumentación estoica) que hay un principio de movimiento; como en todo el capítulo trata Sexto de discutir si son o no válidos los argumentos que se aducen para probar la existencia de un primer principio de movimiento, era natural que formulara así la conclusión. Cicerón quería sacar la conclusión de que Dios existe, pues eso es de lo que en esta parte de su libro se trata, pero vence la forma estoica diciendo:

> Así es que necesariamente, aquello donde reside la primacía de toda la naturaleza debe ser lo óptimo entre todas las cosas y lo más digno de poseer ese poder y dominio. Ahora bien, vemos que en las partes del mundo hay sensación e inteligencia. Luego en la parte en que reside la primacía tiene que existir, y por cierto en un grado mayor y de más penetración.

Estas últimas reflexiones aplican a la jerarquía de las naturalezas un principio político-psicológico, que Aristóteles daba como indiscutible; el dominio o la autoridad en cualquiera de sus formas es prerrogativa inalienable del que mejores cualidades tenga para gobernar [39]; por eso, si apareciera en una ciudad (democrática) un hombre que con sus cualidades excepcionales emulara los atributos de los dioses, ese hombre debiera ser excluido de la comunidad, porque no sería digno que él obedeciera a más indignos que él, ni que todos los demás se vieran privados del derecho natural del hombre a mandar alternativamente, sólo porque hubiera surgido entre ellos un ser de una talla

---

37 Estobeo, *Eclog.*, I, c. 49, pág. 368 W.
38 Stein, *Erkenntnistheorie d. Stoa*, 105-133.
39 Aristóteles, *Política* A. 5, 1254 a, 34 ss.

superior a la humana. También aquí la primacía o dominio de la bondad y de la inteligencia deben ser inseparables. Luego todo eso lo tiene Dios.

En el desarrollo de este argumento observamos que Cicerón ha incurrido en la misma falta que comete en toda esta parte del libro II. El modelo estoico primitivo concebido con más lógica y vigor, poseía una fuerza probativa mayor que el modo y manera en que lo reproduce Cicerón. Cicerón parece no haber comprendido la mente del estoico antiguo. Por eso hemos completado la prueba con un breve comentario. La prueba, tal como la resume y explica Edelstein, es todavía más débil que la referencia ciceroniana [40]: Plantas, animales y hombres tienen reacciones diversas conforme a su esencia y modo de ser. Por encima del hombre hay todavía una cuarta esencia, aún más perfecta, que por su naturaleza es buena y sabia. Tiene que existir este ser más perfecto, ya que la naturaleza por sí misma tiende a lo perfecto y sólo un obstáculo puede impedirle la consecución. El mundo, en su conjunto, no puede tener obstáculo alguno, porque todo lo contiene en sí, luego tiene que existir la perfección en el mundo. Con razón dijo Crisipo, que todo excepto el mundo se halla en él por causa de algún otro ser, aun el hombre que nace para contemplar e imitar al mundo.

En el raciocinio de Cicerón se observan, a mi ver, dos pensamientos básicos y dos direcciones principales de la argumentación. Una es la naturaleza, una tendencia de la naturaleza para obtener la perfección. "Neque enim dici potest in ulla rerum institutione non esse aliquid extremum atque perfectum". Ésta es la doctrina teleológica de Aristóteles, que juega un papel principal en el Estoicismo medio. Aquí pertenece el ejemplo de la vid: "Ut enim in uite, ut pecude (nisi quae uis obstet) uidemus naturam suo quodam itinere ad ultimum peruenire" [41].

El otro pensamiento fundamental corresponde a una cosmovisión opuesta, es decir, al principio de una fuerza que obra, modela y domina todo de arriba abajo. Éste es el *lógos* del antiguo Pórtico, que aparece en II, 29, bajo la etiqueta del *hegemonikón*: "Is autem est gradus (quartus ille et altissimus gradus), in quo rerum omnium natura ponitur: quae quoniam talis est, ut et praesit omnibus..." [42]. Aquí se describe a la naturaleza en su cuarto y más alto grado. Antes estaba la naturaleza abajo, y desde abajo irrumpía hacia los grados superiores. Aquí es ella la *natura, quae praestat*; y éste *praesse* es plena actividad, no mera primacía de honor. Como luego veremos más detenidamente, éste es el *lógos* del antiguo Pórtico con su actuación universal. En los capítulos 29-30 aparece con toda claridad la antigua concepción estoica.

Cicerón o su modelo ha hecho valer por lo tanto en este argumento dos opuestas concepciones del mundo, sin distinguirlas ni quererlas distinguir.

---

40 Edelstein, C.: *Cicero, De Nat. deor., II.* "Studi italiani di filosofia classica", 1934, pág. 141.

41 Cic., *De Nat. deor.*, II, 35.

42 *Id.*, II, 36.

Edelstein ha marcado sólo una de las líneas fundamentales. Respecto al origen de este pasaje, creemos que Cicerón ha reproducido fielmente el argumento, tal como lo leía en el modelo. Esta circunstancia sería en mi opinión muy favorable para la tesis que defienden Edelstein y Heinemann contra Reinhardt. Las inexactitudes de este pasaje y de todo el libro II habría que atribuírselas a un estoico medio, que mezcla el material del antiguo Pórtico con el paripatético. Una huella clara de la Estoa Media se halla en las siguientes palabras:

> Homo enim sapiens fieri potest, mundus autem, si in aeterno praeteriti temporis spatio fuit insipiens, numquam profecto sapientiam consequetur[43].

La eternidad del mundo es un dogma académico y peripatético, rechazado por la Antigua Estoa y aceptado por la Media. ¿Es, según eso, Posidonio el único modelo de Cicerón? En ese caso, Posidonio hubiera explotado copiosamente la teología de la Estoa Antigua, pero no sin modificaciones y compromisos con la Academia y el Perípato.

Este argumento nos manifiesta que la jerarquía estoica de las naturalezas tiene un marcado acento de antropomorfismo, conforme a la idea oriental tantas veces repetida por los estoicos de que el mundo es como una inmensa ciudad. En el § 33 añade Cicerón otro argumento que nos revela en otra faceta de sumo interés no sólo la jerarquía de las naturalezas, sino también uno de los principios más característicos de toda la filosofía estoica: es el principio que podíamos llamar de las exigencias mutuas de las formas parciales dentro del universo o en otra forma, la interdependencia de los miembros del cosmos, unidos entre sí con vínculos que en las diversas escuelas tomaron nombres distintos: los estoicos hablaban de *sostén* o *cohesión*. Dice así Cicerón:

Atque etiam, si a primis inchoatisque naturis ad ultimas perfectasque uolumus procedere, ad deorum naturam perueniamus necesse est. Primo enim animaduertimus, a natura sustineri ea, quae gignantur e terra, quibus natura nihil tribuit amplius, quam ut ea alendo atque augendo tueretur. Bestiis autem sensum et motum dedit, et cum quodam appetitu accessum ad res salutares, a pestiferis recessum: homini hoc amplius, quod addidit rationem, qua regerentur *animi appetitus*, qui tum remitterentur, tum continerentur. Quartus autem gradus et altissimus est eorum, qui natura boni sapientesque gignuntur: quibus a princi-

Y también, si queremos pasar de las naturalezas primordiales y sólo incoadas a las últimas y más perfectas, es necesario que lleguemos a la naturaleza de los dioses. Porque ante todo observamos que la naturaleza sostiene (συνέχονται) aquellas cosas que son producidas por la tierra y a las que la naturaleza sólo les otorga la nutrición y defensa que reciben de la tierra. Pero a los animales les da además sensación y movimiento y el poder de aprehender las cosas saludables en virtud de ciertas tendencias que también hacen huir de lo pernicioso. Al hombre, además, le añade la razón, para que por ella pueda

[43] *L. c.*

pio innascitur ratio recta constansque, quae supra hominem putanda est, deoque tribuenda, id est, mundo; in quo necesse est perfectam illam atque absolutam inesse rationem. Neque enim dici potest, in ulla rerum institutione non esse aliquid extremum atque perfectum[44].

gobernar los apetitos naturales, unas veces cediendo a ellos, otras refrenándolos. El cuarto grado y supremo es el de aquellos que por índole natural son buenos y sabios, que ya desde el comienzo están en posesión de una inteligencia recta e indefectiblemente dirigida a la verdad, lo cual hemos de estimar un don superior a la naturaleza humana y adjudicarla sólo a Dios, es decir, al mundo, que necesariamente tiene que estar dotado de aquella inteligencia absolutamente perfecta. Porque no podemos admitir que haya una institución o una serie armónica de cosas, la cual carezca de un elemento último y perfecto.

El argumento, en otras palabras, sería como sigue: En los cuatro grados en que se divide la naturaleza, el grado inferior tiene una perfección que se completa con el grado inmediatamente superior; las plantas tienen el poder de nutrirse de lo que reciben de la tierra en que están arraigadas; los animales tienen ese poder nutritivo perfecto, pues pueden en virtud de sus tendencias naturales, aunque muy imperfectas, buscarse por sí mismos el alimento. En el hombre ordinario llegan a su máxima perfección esas tendencias propias de la vida animal, pues en virtud de la razón que ya apunta en él domina por completo a todos los demás animales. Finalmente hay seres en los cuales se da ya una inteligencia perfecta, como es el sabio; luego tiene que haber una naturaleza en la cual esa razón sea prerrogativa natural y en grado perfectísimo, porque de lo contrario el mundo sería una obra incompleta y monstruosa. En las últimas palabras hemos corregido un poco la ambigüedad de la expresión ciceroniana, para que sea capaz de acomodarse perfectamente al dogma fundamental de la Estoa, y que ya antes hemos leído inicialmente en Séneca, de que la ciencia y la virtud puede el hombre adquirirlas sólo a fuerza de trabajo y diligencia, pero aun en Cicerón está bien clara la trabazón que existe entre los diversos grados de la naturaleza, así como la exigencia colectiva de que se perfeccione en grados superiores lo que se inicia o apunta en los inferiores. En otros argumentos de este mismo tratado de Cicerón aparece aún más claro este principio, como tendremos ocasión de verlo al hablar de la autoridad en la sociedad humana.

---

[44] Cicerón, *De nat. deor.*, II, 33 ss. Una prueba parecida de la existencia de Dios en San Agustín (*De lib. arb.*, II, 7-14; ML, 32, 1243 ss.). El raciocinio se funda en el concepto del ἡγεμονικόν, pero se limita a la jerarquía de las fuerzas cognoscitivas. Por lo demás, la doctrina del ἡγεμονικόν es en San Agustín tan básica como en la Estoa. Todavía es más parecido y mejor formulado el argumento de San Agustín en *De Trin.*, XV, 4, 6; ML, 42, 106. Véase también Jenófanes (Simplicio, *In Phys.*, 22, 26 ss.). Asimismo, San Juan Crisóstomo (*Hom. 34, in Matt.*) sobre la prudencia de la serpiente, a la que nada le importa perderlo todo con tal de salvar la cabeza: lo mismo es la fe, que aunque se pierda todo, lo restaurará todo, por ser cabeza y raíz.

W. Jaeger [45] atribuye a Posidonio la idea de que el hombre es en la naturaleza la pieza o el eslabón que une el cielo con la tierra: "Die Natur hat den Menschen als Fessel und Band erschaffen und die auseinander fallenden Hälften des Sinnenreiches und der Geisteswelt aneinander zu schmieden". Más tarde añade (p. 142) que esta "idea del σύνδεσμος, die Verknüpfung des Kosmos zur Einheit durch die Stufenlehre, somit der Christ (Nemesios) das aus dem jüdischen Neuplatoniker und poseidonianer Philon entlehnte modifiziert, stammt gleichfalls aus dem Timaios" [46]. Iguales ideas atribuye Ueberweg a Posidonio [47]. No nos satisface la teoría de Jaeger. Nemesio de Emesa tuvo que manejar a San Pablo y a otros Padres de la Iglesia, más que cualquiera de las fuentes indicadas por Jaeger. En las cartas de San Pablo la idea antropológica, aunque con distintos nombres, es central para todo el dogma de la redención. El hombre por excelencia, Cristo, "une" en sí la divinidad y la humanidad, el cielo y la tierra; el cristiano tiene que participar de ese carácter de su Jefe, pues los miembros no pueden ser distintas naturalezas que la cabeza. En el *Timeo* de Platón el hombre es un ser intermedio entre lo celestial y lo terreno, pero no un ser que una ambos extremos; toda la actividad mediadora del hombre es sólo mental y ordenadora; no constitutiva del orden universal.

La persona humana, más que el vínculo que une los reinos de la naturaleza, es una imitación de su unidad; es un microcosmos que tiene su jerarquía y su principado en la razón, así como el mundo cósmico tiene una jerarquía dependiente de la soberanía divina y de su providencia. Así lo indica claramente Diógenes Laercio [48]; y Cleantes llamaba al sol *hegemonikón* del cosmos, sede y trono de la divinidad, conforme a las ideas de los astrólogos orientales; Eusebio [49], Estobeo [50], Cicerón [51].

Con esto conocemos la *gradación* que existe en la naturaleza y las *relaciones metafísicas* que unen entre sí a esos distintos grados, que se pueden reducir a las exigencias mutuas en orden a formar una unidad orgánica. A esas relaciones metafísicas responden otras que podríamos llamar de *mutua dependencia física.* Estudiamos esta tercera nota característica de la jerarquía de las naturalezas en la Estoa.

4. Dependencia ontológica y dependencia física. Ya antes hemos aludido al axioma político de que al más digno le corresponde el mandar y al más débil o indigno el ser mandado;

45 Jaeger, W., *Nemesios von Emesa,* pág. 102.
46 *L. c.,* 143.
47 Ueberweg-Praechter [12], pág. 479.
48 Cf. VII, 138 y 139.
49 Cf. *Praep. evang.,* XV, 20; MG, 21, 1343, n. 818 B.
50 Cf. *Ecl.,* I, 21.
51 Cf. *Acad., pr.,* II, 41, 126.

lo que sucede en la ciudad debe verificarse también dentro del recinto doméstico. Aristóteles establece el principio de que la mujer y el esclavo son más débiles e inferiores al hombre libre, y de ahí deduce que son seres esencialmente sujetos a obediencia respecto al varón y ciudadano libre[52]. La Estoa no admitió esa inferioridad esencial del esclavo y de la mujer, aunque de esta última tuviera una idea bien pobre; pero el principio de que lo físicamente inferior está destinado por la naturaleza a la obediencia y a la utilidad de lo superior lo aplicó hasta las últimas consecuencias, para todos los reinos de la naturaleza. Así dice Crisipo, según Cicerón, a continuación de los argumentos antes citados:

Scite enim Chrysippus, ut clypei causa, inuolucrum; uaginam autem, gladii: sic, praeter mundum, cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges atque fructus, quos terra gignit, animantium causa; animantes autem, hominum; ut equum, uehendi causa, arandi bouem; uenandi et custodiendi canem. Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti[53].

Muy ingeniosamente dice Crisipo que, así como la envoltura del escudo se ha hecho para el escudo, y la vaina para la espada, así, con excepción del mundo, todas las demás cosas se han hecho las unas para las otras; así como las plantas y los frutos de la tierra para los animales; así los animales para los hombres (como vemos que el caballo se ha hecho para el trabajo de transportar, el buey para arar, el perro para cazar y para vigilar). Pero el hombre mismo ha nacido para contemplar e imitar al mundo, sin ser perfecto, pero con una partecita de la perfección.

Este final es algo sorprendente; lo lógico parece que Crisipo hubiera dicho que el hombre ha sido hecho para servicio y utilidad del mundo o de los dioses. Mas él mismo se apresura a darnos la clave de nuestra dificultad:

Sed mundus, quoniam omnia conplexus est, nec est quidquam, quod non insit in eo, perfectus undique est. Quid igitur potest ei deesse, quod est optimum? [54].

El mundo, por contener en sí todas las cosas y por no existir nada que no esté contenido en él, es en todos los sentidos perfecto; por lo tanto, ¿qué le puede faltar, siendo como es lo óptimo?

En otra forma: el mundo no necesita de los servicios del hombre, pues por ser perfecto nada le hace falta. El hombre, si en algo pudiera contribuir a la felicidad o perfección mundana, sería con su razón:

Nihil autem est mente et ratione melius. Ergo haec mundo deesse non possunt.

Pero ya que el mundo es perfecto, no le pueden faltar la inteligencia y la razón,

52 Arist., *Política*, A. 5, 1254 b, 13-20.

53 Cicerón, *De nat. deor.*, II, 37.

54 *L. c.*. 38. Séneca dice al mismo propósito: "nec seruio Deo sed adsentior". (*Dial.*, I, 5-6); "non pareo Deo, sed adsentior" (*Ep.* 96, 2), como los sabios (*Ep.* 80, 1), donde *adsentiri* es *nostra facere* (*Ep.*, 84, 7). El mismo que impuso el hado, lo obedece: "Semper paret, semel iussit" (*Dial.*, I, 5, 9). S. Agustín, ML, 38, 812; Mausbach, II, 278 (95 c.º). Cf. el comentario de M. Montull, O. P.: *Providencia y destino en Séneca,* Estudios sobre Séneca, VIII Sem. españ. de Filosofía (1966), págs. 263-268.

Bene igitur idem Chrysippus, qui similitudines adiungens, omnia in perfectis et maturis docet esse meliora, ut in equo, quam in equuleo; in cane, quam in catulo; in uiro, quam in puero: item, quod in omni mundo optimum sit, id in perfecto aliquo atque absoluto esse debere [55].

que son lo mejor de cuanto existe. Así pues, tiene razón Crisipo, quien acumulando comparaciones enseña que las naturalezas que han llegado a su perfección y madurez son mejores; así el caballo es mejor que el potro, el perro es mejor que el cachorro, el varón es mejor que el niño; y, por lo tanto, lo mejor de cuanto existe en el mundo (que es la razón) debe subsistir en algo que es completamente perfecto.

El mundo está subordinado al hombre. Los capítulos últimos los dedica Balbo a describir las utilidades que el hombre recibe de esa servidumbre que le presta toda la naturaleza. También es aquí Crisipo el original que explota Cicerón, como aparece por la comparación que usa para explicar la utilidad que el cerdo suministra:

Sus uero quid habeat praeter escam? cui quidem, ne putisceret, animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus [56].

Porque el cerdo, ¿qué tiene fuera de su carne? Según Crisipo, la razón de que también el cerdo tenga alma es para que no se corrompa su carne; el alma hace en él oficio de sal.

Después de una brillante enumeración del provecho que el hombre saca de toda clase de animales y de plantas, se interrumpe Balbo a sí mismo preguntando:

Quid multitudinem suauitatemque piscium dicam? quid auium? ex quibus tanta percipitur uoluptas, ut interdum Pronoea nostra Epicurea fuisse uideatur. Atque hae ne caperentur quidem, nisi hominum ratione atque solertia. Quamquam aues quasdam, et alites, et oscines, ut nostri augures appellant, rerum augurandum causa esse natas putamus [57].

¿Qué decir de la cantidad y sabor de los peces? Y ¿qué de las aves? Porque es tanto el placer que nos proporcionan, que a veces parece que nuestra providencia (πρόνοια) se hace epicúrea. Pero ni siquiera esto podríamos obtener, a no ser a fuerza de ingenio y de habilidad. Aunque algunas aves, *alites* y *oscines*, como nuestros agoreros las llaman, han nacido para poder augurar los acontecimientos.

Basta lo dicho para conocer que, en la ideología estoica, *inferioridad física* es sinónimo de *sumisión*; pero no de una sumisión de orden ético o político, como es la sumisión en el sentido material y más ínfimo de la palabra, sino como sinónimo de utilidad máxima, que todo el ser inferior puede rendir al superior en todos los órdenes de cosas. La doctrina expuesta no es privativa

---

[55] Cicerón, *l. c.*, 38.

[56] Cicerón, *l. c.*, 160; Plutarco, *Q. conv.*, V, 10; Clemente Alej., *Stromata*, II, 484: Cicerón, *De finibus*, V, 38.

[57] Cicerón, *l. c.*, 160. De Crisipo conocemos una definición del mundo en la que se condena claramente toda esta doctrina: "El mundo es el conjunto de dioses y hombres, y de los seres que para esto se han hecho" (Estobeo, *Ecl.* I, 184, 8 W; SVF, II, 527).

de Crisipo sino general a todos los estoicos, como puede verse por los fragmentos recogidos por Arnim (II, 1152-1157).

Pero en los pasajes citados queda todavía el punto oscuro, ya antes indicado, de las relaciones del hombre con la divinidad. Cicerón fluctúa en las fórmulas que usa; según el párrafo arriba aducido, el hombre no puede servir al mundo o a Dios, porque el mundo no puede recibir nada del hombre. En los números 154 ss.[58], unas veces dice que todo cuanto hay en el mundo es para el hombre, sin hacer mención de la divinidad; otras veces adopta fórmulas como esta: "Al principio él mismo fue hecho para los hombres y para los dioses, porque el mundo es como una morada de hombres y de dioses o una ciudad común a ambos". Pasamos por alto la frase de que el mundo ha sido hecho para hombres y dioses, que encierra en sí una contradicción *in terminis* dentro del sistema netamente estoico. Concentremos la atención en el hombre y en la divinidad y preguntemos a la Estoa si el hombre es o no independiente de la divinidad; porque si es independiente, prácticamente ocupa el trono real dentro de los grados diversos de la naturaleza. Mas para ello recojamos algunas nociones estoicas sobre la formación de la naturaleza humana previamente.

5. Digresión crítica sobre las fuentes de Cic., "De Nat. Deor.", II. La mutua interdependencia de los grados de la naturaleza puede servirnos de norma para fijar nuestra actitud en la crítica de las fuentes. Nos limitaremos a los parágrafos 29-39, que hemos comentado. El 32 es sin duda de Posidonio, y no tomado de Platón, como lo prueba expresamente Reinhardt[59]. Reinhardt advierte que la duplicidad del movimiento es posidoniana y no platónica. Este elemento quisiéramos destacarlo como básico en la metafísica posidoniana. Posidonio es tan dualista en la concepción de la causa del movimiento como en la doctrina de los afectos y en la norma de la moralidad, como lo expondremos más tarde. En el resto de los argumentos de Cicerón domina la idea de la fuerza; por lo tanto, Posidonio no puede ser su fuente, por lo menos la primitiva o más antigua.

Esta posición se puede confirmar con un argumento negativo. Cicerón no emplea en todo el libro II la expresión συμπάθεια, característica de Posidonio, ni menciona el nombre de Posidonio. Reinhardt ha empleado mal, al traducir el parágrafo 19, la frase: "Simpatía de la dependencia cósmica"[60], "esta

[58] Cicerón, *l. c.*, 154: "Restat ut doceam, atque aliquando perorem, omnia quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata. Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est; quaeque in eo sunt, ea parata ad fructum hominum et inuenta sunt. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus, aut urbs utrorumque." Cf. también Lactancio, *De ira Dei,* 13; ML, 7, 115.

[59] Reinhardt, *Kosmos u. Sympathie,* pág. 89.

[60] *L. c.*, 49 y 111.

correspondencia del mundo en la simpatía". Heinemann ha considerado de igual modo el párrafo como un trozo posidoniano de la doctrina de la simpatía [61]. Cicerón no hubiera evitado la palabra συμπάθεια, que usa copiosamente en otras partes [62]. No es ninguna casualidad que en el libro III el académico emplee la expresión característica συμπάθεια, y por cierto en un párrafo que es una deferencia de los académicos para la Estoa Media. Así explica Cotta:

Itaque illa mihi placebat oratio de conuenientia consensuque naturae, quam quasi cognatione continuatam conspirare dicebas. Illud non probabam, quod negabas id accidere potuisse, nisi ea uno diuino spiritu contineretur. Illa uero cohaeret et permanet naturae uiribus, non deorum: estque in ea iste quasi consensus, quam συμπάθειαν Graeci uocant; sed ea, quo sua sponte maior est eo minus diuina ratione fieri existimanda est [63].

Estaba yo pues de acuerdo con aquel razonamiento sobre la regularidad puntual de la naturaleza, a lo que tú calificabas de interconexión concordante y correlación. Pero no podía aceptar el que tú negaras que esto pudiera haber ocurrido sin que un hálito divino lo hubiera mantenido unido. Más bien la naturaleza es coherente y persistente gracias a las fuerzas naturales y no a las divinas: en ella misma hay esa especie de concordancia que los griegos llaman "comunidad de sentimientos"; pero cuanto mayor es su crecimiento espontáneo, tanto menos posible es pensar que fue creada por la razón divina.

Cotta rechaza todo lo *que suena a monismo de la antigua Estoa,* y acepta de ella, lo que encaja en el dualismo de la Estoa Media. Se adhiere a la συμπάθεια de la teología posidoniana, teología en la que el papel principal lo juega en este mundo la naturaleza, no la divinidad ("non probabam quod... uno spiritu contineretur: illa uero cohaeret et permanet naturae uiribus, non deorum). Cotta rechaza la *naturam artificiose ambulantem* de Zenón (núm. 28). La Providencia en el sentido de la antigua Estoa no tiene cabida en la filosofía semiperipatética de la Estoa Media. Todavía podemos advertir con Heinemann (II, 168) que todo el plan del segundo libro no es estoico, sino académico con un orden establecido para destruir más fácilmente las doctrinas de la antigua Estoa dispuestas fuera de su estructura connatural. En el libro III se combate a Zenón, Cleantes y Crisipo, como si no hubiesen existido Panecio y Posidonio.

Ph. Finger [64], presenta el siguiente cuadro de las fuentes de Cicerón:

§ 29 y 30 (natura divina contineri)	Antíoco
§ 30 (desde *etiam mundi*)	
§ 32 animantem esse mundum	Posidonio

[61] Heinemann, *Poseidonios metaphysische Schriften* II, 165.

[62] Así, *Ad Attic.*, IV, 15, 1; IV, 16, 5 (17, 2); V, 18, 3; X, 8 10; *de divinatione* II, 34, 124, 142; *De nat. deor.*, III, 28.

[63] Cic., *De nat. deor.*, III, 28.

[64] Ph. Finger, *Rheinisches Musseum*, 1931. N. F., 80, 159.

§ 32 (desde *atque ex hoc quoque*) ... ... Panecio
§ 32 y 34 ... ... Antíoco
§ 35 y 36 ... ... Panecio
§ 37 a 39 ... ... Posidonio.

No podemos perdernos en particularidades. Por nuestra parte atribuimos sólo el § 32 a la Estoa Media: el resto creemos está tomado de la antigua Estoa, ya por Cicerón ya por Posidonio o Antíoco, o por otra fuente que nos es desconocida. La norma más segura para estudiar a filósofos como Posidonio y Panecio es la comparación de sus supuestas huellas con sus principios básicos: estos principios los estudiaremos después con más detención.

3. EL "LÓGOS" Y EL HOMBRE

1. El hombre formado por el lógos. *Espiritualismo estoico.* En la formación del hombre tiene el espíritu una participación activa, tan preponderante y tan intensa que ninguna otra filosofía puede ser en este sentido más espiritualista que la estoica [65]. Lo cual no obsta para que historiadores y críticos nos hablen, como de un hecho indiscutible, del materialismo de la Estoa. "Der Stoiker kann sich was wirkt, nur körperlich denken, deshalb ist auch die Gottheit stofflich, sie ist untrennbar von der Materie", dice Pohlenz en el proemio de las *Tusculanae Disputationes* de Cicerón [66]. Así se expresa este gran crítico y conocedor de la Estoa, barajando con el concepto *cuerpo* el de *Stoff*, que para nosotros son equivalentes por ser ambos iguales a la materia. Pero distaban mucho de identificarse para un estoico, para quien la espiritualidad más exenta de toda partícula material no estaba reñida con el concepto de corporeidad. Tampoco los identificaron escritores cristianos, como Tertuliano, para quien espíritu y cuerpo son denominaciones semejantes: como que nos habla de la "Corpulentia animae" [67]. Schmekel [68] caracteriza a la Estoa diciendo: "Das eigentliche und ursprüngliche Sein ist also Geist und Materie zu gleicher Zeit, ein materieller Geist".

2. Funciones del lógos. De seguro que Zenón y su escuela toda hubiera rehusado esa etiqueta verdaderamente paradógica de "materieller Geist". Espíritu y materia son dos extremos que nunca se pueden confundir en el Estoicismo.

---

65 Cfr., Heinze, M., *Die Lehre vom Logos in der griech. Phil.*, págs. 79-172.
66 *Vorrede zu Tusc. disp. von Cicero,* pág. 6, Leipzig, 1912.
67 Cfr. Tertuliano, *De anima,* 5; ML, 2, 653; otros textos en Klebba, *Kirchengeschichtliche Studien,* II, pág. 101.
68 A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa.* Berlín, 1890, pág. 189.

Lo que sí hay que distinguir son tres clases de espíritu o tres funciones pneumáticas que son las siguientes: El πνεῦμα ἑκτικόν, al que deben los cuerpos su cohesión; el πνεῦμα φυσικόν, causa de todos los procesos orgánico-fisiológicos y el πνεῦμα ψυχικόν, que es principio de la vida cognoscitiva. Mas sería erróneo considerarlos tres espíritus distintos; se trata de un solo πνεῦμα que, según las disposiciones del sujeto (ὑποκείμενον) en que actúa, puede tener las manifestaciones de mera cohesión, las orgánicas e, incluyendo más o menos las anteriores, también las cognoscitivas.

Ese πνεῦμα, al trabajar sobre elementos puramente materiales, puede sembrar en ellos semillas de orden fisiológico, que darán origen a las plantas; sobre la materia fisiológicamente organizada, esto es, sobre aquella en la cual previamente el espíritu puede ejercer funciones fisiológicas (que en la Estoa no se consideran como vitales) puede esparcir semillas de orden superior, capaces de una vida sensitiva, aunque imperfecta; y finalmente, sobre la materia capaz de esa vida sensitiva o animal el espíritu siembra *lógos* racionales (λόγους σπερματικούς), los cuales son capaces de desarrollarse hasta llegar a una vida verdaderamente racional [69], si el hombre por una educación adecuada y con un trabajo constante logra ir librando al espíritu de la servidumbre de la materia. La inmensa mayoría de los hombres no se toma este trabajo, y por eso no consigue remontar más arriba de la escala animal.

3. Génesis y desarrollo del alma. Según esto, si queremos seguir la evolución de la persona humana desde su etapa de célula seminal, podemos distinguir en ella las fases siguientes: en una fase primordial se recibe el espíritu paterno en las células espermáticas que, unidas a la materia que se concentra en el semen femenino, comienzan a desarrollarse; el πνεῦμα recibido comienza a funcionar desde el primer momento como φύσις. A los quince días después del nacimiento aproximadamente, aparecen los primeros brotes de la vida animal, con tendencias y sensaciones to-

[69] No podemos entrar aquí en una exposición más amplia de los λόγοι σπερματικοί. Véase en A. Meyer (*Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*) el papel importante que han desarrollado en la Estoa, y por la Estoa en otras escuelas. Por lo que hace al influjo de esa doctrina en San Agustín, Meyer atribuye a la Estoa una influencia definitiva. Pero no admitimos como verdadera su sentencia de que los λόγοι σπερματικοί sean lo mismo que las entelequias aristotélicas (pág. 210). Según Epicteto, en todos los seres han emanado estas razones seminales divinas (19, 4; Bonh., 77). Lo mismo dice Séneca, *Epist.* 73, 16.

Respecto al triple género de seres, dice Clemente Alej., *Stromata*, II, 487: ἕξεως μὲν οὖν οἱ λίθοι, φύσεως δὲ τὰ φυτά, ὁρμῆς τε καὶ φαντασίας τὰ ἄλογα μετέχει ζῷα. (Las piedras tienen cohesión; las plantas, naturaleza; los animales irracionales, tendencia y fantasía). Según Epicteto, aun las funciones vegetales y sensibles del hombre las hace su alma racional, que es completamente distinta del alma de los frutos (Bonhöffer, pág. 68). Sólo Posidonio atribuye al hombre un alma racional y otra irracional, como Platón (Bonhöffer, pág. 79). Los animales carecen de pasiones, Séneca, *De ira*, I, 3, 4; *Epist.* 124, 18.

davía muy rudimentarias. Con frase impropia se designa este cambio como aparición en el niño del alma sensitiva o animal; mas en realidad no es que en ese momento informe al niño un alma nueva, sino que el mismo espíritu que antes verificaba funciones de orden vegetativo comienza ahora a tener funciones de orden superior [70]. En los años de la pubertad, cuando el niño ha llegado a su grado de perfección en la vida sensitiva, aparecen los primeros brotes de la razón; mas no se puede decir todavía que tenga razón [71], porque esa palabra "tener" supone un arraigo tal que le sea esencial al espíritu el proceder racionalmente, lo cual es privilegio exclusivo de los dioses y de los verdaderos sabios. Los dioses poseen el *lógos* en un estado de seguridad absoluta; en cuanto a los hombres, aunque es cierto que una vez llegan al nivel de la sabiduría, tampoco la pueden perder; sin embargo unidos como viven todavía a la materia no puede ésta menos de percibir ciertas como vacilaciones, en las que el espíritu tiembla con las sacudidas de la materia, aunque sin perder el dominio esencial en ninguno de los momentos [72].

4. ¿Es materialista la Estoa? Stein Ludwig [73], se inclina decididamente al Materialismo de la Estoa: "In der Tat sind auch die Stoiker pure, wenn auch von den Athomisten und Epikureern wesentlich verschieden Materialisten und Monisten. Nur das Körperliche ist wirklich" (p. 15). Lo prueba con Aecio [74], que dice que, según "los estoicos, todas las causas son corporales porque son espíritu". De la cita de Aecio mejor se podría deducir el espiritualismo que el materialismo estoico. De un texto de Olympiodoro [75] deduce que también la divinidad era algo material: "por eso el coro de los filósofos, el de los estoicos, pretendía que Dios tiene cuerpo por ejercer actividad en la fantasía, pues ésta viste de cuerpo a lo incorpóreo" (p. 18). A la verdad, tampoco vemos por dónde puede deducirse aquí el materialismo estoico; si la corporeidad divina no es otra cosa que el poder activo de su imaginación o pensamiento, señal de que esa corporeidad nada tiene que ver con la inercia de la materia ni con la materia misma. Otro texto que

---

70 Queremos limitar estas consideraciones sólo a la Estoa Antigua, pues, según Posidonio, como luego veremos, cada edad humana forma un alma nueva y superior (Bonhöffer, págs. 90 ss.). En este aspecto, la Estoa Media sigue la doctrina aristotélica sobre el τέλος. Además, en la Estoa antigua, el *lógos* puede venirnos de fuera.

71 La razón adquiere la τελειότης o pleno desarrollo (ἔννοια) hacia los 14 años, coincidiendo con el flujo seminal (Aecio, *Plac.*, V, 23, 1; Estobeo, *Ecl.*, II, 7, pág. 38, 1; Diógenes Laercio, VII, 55).

72 Séneca, ***De tranquillit. animi,*** II, 1.

73 Stein, ***Die Psychologie der Stoa,*** 15 ss. Berlín, 1896.

74 Aëtius Plac., I, 11, 5; A, II, 340; Diels, 310: οἱ Στωικοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά· πνεύματα γάρ.

75 Olympiodor., *Ad Plat. Phaed.*, 28, Finkh: SVF, II, 1030: Διὸ καὶ ὁ φιλόσοφος χορὸς ὁ τῶν Στωϊκῶν, δία τὸ κατὰ φαντασίαν ἐνεργεῖν, σῶμα τὸν θεὸν ὑπέλαβον, αὕτη γὰρ τοῖς ἀσωμάτοις σώματα περιτίθησι.

aprovecha Stein (p. 18) está tomado de Sexto Empírico[76], que afirma "que a los estoicos y a los de Basílides les pareció que ninguna cosa incorpórea tiene *ousía*". Interpretamos así la frase de Sexto, μηδὲν εἶναι, porque es la única interpretación conforme con la mentalidad estoica. Tal vez el mismo Sexto encontró οὐσίαν ἔχον ἀσώματον y no εἶναι sólo; pero, de todos modos, los estoicos le hubieran admitido la equivalencia de ambas expresiones, pues eran gente que no se arredraba por una palabra más o menos.

A continuación desarrolla Stein (p. 19) los argumentos en que apoya su tesis, que son:

1.º Que el *pneuma* es corpóreo, y por lo tanto materia.

2.º La materia está vinculada a la forma. Lo confirma con Cicerón, Plutarco y Séneca. Prescindiendo de estos argumentos, se opone la siguiente objeción: "cuando Censorino[77] dice en el sentido de la Estoa: *et ipse quidem aether nihil patitur*, sólo quiere decir la divinidad o el éter, que es lo menos corpóreo. Sería, según esto, lo más incorpóreo de los cuerpos. Stein sigue la tesis de Zeller[78].

---

[76] Sext., *Adv. Math.*, VIII, 258: Ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοί, ὡς περὶ τὸν βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον.

[77] Censorin., *De naturali institut.*, I, 4, 55, 18 ss.

[78] Stein, *Die Psychologie der Stoa,* 15 ss. Zeller, *Die Philosophie der Griech.*, III, 1, 118-127. Heinze, M., *Die Lehre vom Logos,* 87 ss. Lo contrario en A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* I, 72 ss. Aall, *Geschichte der Logosidee,* Leipzig, 1896, I, 107 ss. defiende la opinión de que el somatismo estoico es doctrina de estoicos más recientes. Zenón, Cleantes, Crisipo, etc., habían enseñado una filosofía espiritualista. Otros textos favorables al espiritualismo estoico los aduciremos más tarde.

Otros argumentos que Stein acumula para probar el sensismo estoico pueden verse en su obra *Die Erkenntnistheorie der Stoa,* 112-118, pero todos ellos padecen la misma equivocación de la cita arriba aducida, por interpretar los términos empleados por los estoicos en la significación moderna de sus palabras, no en la que tenían en la filosofía del Pórtico. Bastábale a Stein meditar en el pasaje ciceroniano que aduce allí mismo (pág. 149, núm. 292): "animo iam tenemus haec comprehensa non sensibus" (Cicerón, *Acad. pr.* II, 7), para desvirtuar todos los argumentos que él aduce para probar el sensismo estoico.

Para probar la diferencia entre nuestro concepto y el antiguo, interesa tener presente que S. Epifanio, *Haer.*, 64, refiere de Orígenes que no admitió que los cuerpos de los bienaventurados en la resurrección consten de carne.

Publicada en la 1.ª edición esta refutación de la teoría sobre el materialismo estoico, siguióse una controversia en la que intervino especialmente Pohlenz, admitiendo en parte, en parte corrigiendo lo que a su parecer atribuyó exageradamente al espiritualismo estoico. Dejando para capítulo aparte la contestación al artículo de Pohlenz en *Göttingische Gelehrten Anzeigen,* marzo-abril, 1938, no estará de más copiar aquí estas últimas apreciaciones de Pohlenz en su obra *Die Stoa* (II, 38):

"Den Unterschied der stoischen "Körpers" von der Materie hat ausser Schmekel, *Posit. Philosophie,* I, 246 (año 1938, dos años posterior a la *Sozialphilosophie der Stoa*), Elorduy scharf betont, und sich mit Recht gegen das unzulängliche Schlagwort 'Materialismus' gewehrt, freilich dafür nur ein noch irreführenderes Schlagwort eingesetzt, indem er vom Spiritualismus der Stoa spricht. Vgl. darüber GGA., 1938, S. 124. Alexander Aphr. (SVF, II, 394) sagt sogar: πᾶν σῶμα ἢ ὕλη ἢ ἐξ ὕλης, ὡς τοῖς ἀπὸ Στωᾶς δοκεῖ, genauer aber Plotin (SVF. II, 315) πᾶν σῶμα ἐξ ὕλης καὶ ποιότητος". De esta objeción nos ocupamos en un artículo que luego reproduciremos y por lo visto no llegó a noticia del gran especialista, quien añade por su cuenta que la doctrina estoica

No podemos detenernos en la discusión detallada de esta teoría. Para fijar nuestra posición basten las siguientes indicaciones:

1.° En toda la literatura estoica no encontramos una sola afirmación en que se diga que sólo exista la materia o la *ousía.*

2.° Más adelante veremos que puede haber cuerpos que no la tienen.

3.° *Corpus* y materia son dos conceptos completamente distintos, a veces antagónicos, en la terminología estoica. Aunque dijeran que todo es cuerpo —que no lo dicen—, no se les podría atribuir el monismo materialista.

4.° De las precedentes consideraciones deducimos que es falsa la denominación de materialismo que se atribuye a la Estoa, si se entiende la palabra materia en el sentido antiguo. Nuestros conceptos de cuerpo y de materia no tienen que ver nada con los conceptos análogos de la antigua filosofía. Es un anacronismo hacer a los estoicos materialistas en el sentido actual de la palabra [79].

5.° No hay un texto estoico en que se llame al éter elemento material o en que se le atribuya pasividad propia de la materia. El texto de Censorino, que Stein desvirtúa interpretándolo como una excepción, constituye más bien la regla general.

6.° Los estoicos admiten como dogma fundamental la distinción y contraposición entre materia y *lógos.* Si el hecho de que ese *lógos* es *representado* en la imaginación estoica con imágenes materiales es suficiente para llamar materialista a la Estoa, no sería posible ninguna filosofía ni religión espiritualista [80].

7.° En nuestra opinión, el argumento más sólido a favor del materialismo de la Estoa es el que Zeller aduce como secundario [81], a saber, que el estoico definía el cuerpo, como "lo espacialmente extenso". Pero extensión no es igual a materia [82].

5. Objeciones de Pohlenz. Aunque las primeras críticas relativas a esta tesis, defendida en 1936, se redujeron a meros plácemes por la novedad de la teoría, no tardó en dar su juicio condensado y razonado el Prof. Pohlenz, a quien hemos citado más arriba. Traduciremos con la mayor fidelidad su crítica. Decía así el egregio profesor de Gottinga:

---

sobre el cuerpo es de origen semita (I, 68) y lejos de llevar al ateísmo, como el inmanentismo de Aristóteles-Estrabón, conduce al teísmo, es decir, a la tesis de un espíritu que modela y gobierna el cosmos. Véanse asimismo estas consideraciones del propio Pohlenz, I, 68: "Die Physis ist πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. Die Physis ist also bei aller stofflichen Gebundenheit ein geistiges, vernunftgemäss den Stoff gestaltendes Prinzip. Sie ist nichts anderes als der Logos, der zum Sein ebenso notwendig ewig gehört wie die Materie".

[79] Diógenes La., VII, 137.

[80] *L. c.,* 136.

[81] Zeller, *L. c.,* 120.

[82] Sobre la significación peculiar de σῶμα en los estoicos, véase Schnorr v. Carolsfeld, *Geschichte der juristischen Person,* I, 180 ss.

Tiene razón Elorduy al atacar el que se aplique sin más ni más a la Estoa el concepto moderno de materialismo; mas no es menos expuesto a error el que él mismo, en vez de esto, le atribuya el espiritualismo y diga en la página 22: "Espíritu y materia son dos extremos que en la Estoa nunca se pueden unir". Porque por espíritu traduce Elorduy el griego πνεῦμα, y este *pnéuma* es para la Estoa el intermedio entre el fuego y el aire, o sea, algo que ciertamente no se puede separar de la materia. Para la Estoa, el rasgo del ser es el poder de obrar y de padecer, distintivo que sólo le compete al cuerpo. Cierto que, como Elorduy hace resaltar, cuerpo y materia no son idénticos para ella; pero cuando a veces se define abreviadamente el σῶμα como "lo extenso de triple dimensión", no lo debemos entender como si los estoicos pensaran en el cuerpo inmaterial y "matemático". A los distintivos del cuerpo pertenece también, además de su solidez (III, 358), el ser palpable (II, 359) y su capacidad de acción y reacción (μετὰ ἀντιτυπίας, II, 381), y explicaciones explícitas, como II, 394, ἢ ὕλην ἢ ὕλης, no quedan eliminadas por no mencionarlas. En vez de desenfocar la Estoa mirándola desde un punto de vista cristiano-agustiniano, lo que procede es el interpretar históricamente su mentalidad. Debemos tener presente que Platón es el primero que ha determinado claramente el sentido de lo inmaterial, encontrando en él el verdadero ser. Naturalmente que hubo de encontrar oposición. Zenón se declaró en abierta oposición contra Epicuro, que concebía el espíritu como producto de la materia; pero también él, por su parte, pensaba en monista y mantuvo con tenacidad que el principio dinámico que modela racionalmente las cosas no actúa desde el exterior y no es concebible sin un sustrato material [83].

No todos los puntos contenidos en esta crítica de Pohlenz son de igual importancia e interés. Son de importancia, a mi juicio, las consideraciones sobre lo que se ha de entender históricamente por materialismo y espiritualismo; asunto del que nos hemos ocupado en el estudio que precede. Sólo en el sentido subjetivo que allí hemos distinguido creo puede aplicarse a Platón la gloria de haber hallado en el espíritu el verdadero ser; en cambio, nos parece inexacto el decir que Platón es el primero en haber determinado el sentido de lo inmaterial, pues Anaxágoras, antes que Platón, se había expresado en fórmulas más felices que las platónicas. Aun en el sentido subjetivo, aunque Platón aventaja a Aristóteles, tal vez deba su gloria a los pitagóricos en que se inspiró, y éstos a filosofías orientales, cuyo origen se pierde en la prehistoria. El breve espacio de que disponemos nos obliga a no detenernos en este punto, de vital importancia para la filosofía antigua y para la moderna.

De menos importancia para nuestro asunto son las consideraciones sobre la naturaleza del *pnéuma* y del cuerpo. El que el *pnéuma* fuese algo intermedio entre el fuego y el aire nada quiere decir contra la espiritualidad del mismo; pues aun cuando para nosotros, que nos sentimos ufanos por conocer la composición del aire y por poder reducirlo a estado líquido, el aire sea ma-

---

[83] M. Pohlenz, "Zwei Schriften zur antiken Sozialphilosophie", en *Göttingische gelehrte Anzeigen,* marzo-abril 1938, págs. 123-136. En este capítulo reproducimos las objeciones de M. Pohlenz y la respuesta publicada en *Las Ciencias,* vol. VII (Madrid, 1942), págs. 620-635.

terial, no por eso tenía que serlo para los antiguos, que, tal vez por desconocer su composición, lo creyeron completamente espiritual, como Dios y los seres supramateriales. Además, ocurre preguntar: ¿se consideró al alma y a Dios tan espirituales como al aire, o se consideró al aire tan espiritual como a Dios y al alma? Sería una *petitio principii* decidirse por el materialismo de una escuela basándose en una etimología desconocida, pues ignoramos sí la suma inmaterialidad de Dios sirvió para explicar la espiritualidad de Dios. Además de que, como queda indicado, es apriorístico el suponer la materialidad del aire y del fuego, que para los antiguos parecía más como energía dinámica que como objeto estático; en cambio, la materia constituía para ellos pura pasividad de imperfección en un sentido parecido a como la considera el teísmo. Oigamos un texto de Diógenes Laercio:

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν.

Los estoicos creen que los principios de todo son dos: el obrar y el padecer; de modo que el padecer es la materia desprovista de cualidades, mientras que el obrar es lo divino en cuanto *lógos* existente en ella [84].

Lo mismo atestigua Aquiles Tacio [85]. San Agustín, inspirado en doctrinas estoicas, dice que el aire y el éter son elementos activos, mientras que el agua y la tierra son pasivos [86]. Como dice Séneca, el aire es causa de la actividad del agua y de la tierra [87]. Es decir, que el aire es pura actividad, y no elemento material.

Tampoco hace al caso el que al espíritu le consideren capaz de acción y reacción, o sea, como a cuerpo. Primeramente, porque Dios y los ángeles son capaces de acción sobre el cuerpo; segundo, porque el alma es capaz de reacción respecto del mismo cuerpo, sin que por eso deje de ser espiritual.

Lo que tampoco podemos conceder es que sólo el cuerpo sea capaz de obrar en la mentalidad estoica. En nuestra citada obra (pp. 88 ss.), nos hemos ocupado con alguna extensión de este punto, sin que los argumentos allí desarrollados hayan sido refutados hasta ahora. Un testimonio de fuerza especial es el pasaje estoico de Simplicio, que reproducimos allí mismo en la n. 164, en la que aparece el pensamiento, que es un ἀσώματον, como principio de diferencias cualitativas.

La objeción más importante es la que Pohlenz pone en la omisión de Arnim, II, 394 [88]. Arnim ha tomado sólo unas palabras del contexto de Alejandro. Para entender el alcance de esa expresión vamos a examinar todo su

84 Diógenes Laercio, VII, 134; Arnim, I, 85.
85 P. 124 e.: Arnim, *l. c.*
86 San Agustín, *De genesi ad lit. imperf.*, 1, 4. ML, 34, 225.
87 Séneca, *Nat. quaest.*, III, 20; IV, 5.
88 Alejandro de Afrodisia, *De anima,* 162 r., I, 17, ed. Bruns, 17, 9-19, 20.

contexto, que está consagrado a la discusión de un punto muy similar al que nos ocupa en este trabajo.

El comentador de Aristóteles comienza por establecer su propia tesis sobre la naturaleza del alma. Es digno de notarse la doble cualidad que le atribuye, al hacerla, por una parte, incorporal e inmaterial y, por otra, incapaz de subsistir por sí misma; en ello sigue fielmente la doctrina aristotélica:

Εἰ δέ ἐστιν εἶδος ἡ ψυχή, ὡς δέδεικται, ἀναγκαῖον αὐτὴν ἀχώριστόν τε εἶναι τοῦ σώματος οὗ ἐστιν καὶ ἀσώματον καὶ ἀκίνητον καθ' αὑτήν. πᾶν γὰρ εἶδος τοιοῦτον. τὸ μὲν γὰρ σῶμα συναμφότερόν τε καὶ ὑφεστὸς καθ' αὑτό, τὸ δὲ εἶδος ἄλλου ὂν (τοιοῦτον γὰρ ἡ ἐντελέχειά τε καὶ τελειότης) οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἐκείνου οὗ ἐστιν εἶναι, ὡς οὐδὲ τὸ πέρας χωρὶς τοῦ οὗ πέρας ἐστί, ὥστε οὐδὲ τὴν ψυχὴν οἷόν τε εἶναι χωρισθῆναι καὶ καθ' αὑτὴν ὑφεστάναι. οὐδὲ σῶμα ἄρα.

Y si el alma es forma (εἶδος), como se ha demostrado, es necesario que sea inseparable del cuerpo a que pertenece y en sí misma incorpórea e inmutable, pues toda forma es así. Porque el cuerpo es ambas cosas y subsiste en sí mismo; mientras que la forma, por pertenecer a otro (tal como es la entelequia y la perfección), no es capaz de existir sin aquello a que pertenece, como tampoco puede existir el límite sin aquello cuyo límite es. De modo que tampoco el alma puede separarse y subsistir por sí misma. Luego no es cuerpo [89].

Nótese que la noción de *cuerpo,* que Alejandro supone, es que cuerpo es aquello que puede subsistir por sí mismo y consta de sustrato y forma; noción que no responde exactamente al concepto estoico de cuerpo, que es aquello que puede hacer o sufrir.

6. Impugnaciones de Alejandro de Afrodisia. Planteada su tesis, Alejandro trata de destruir las sentencias contrarias comenzando por los principales adversarios del aristotelismo, que son los estoicos. Para ello recorre las formas en que éstos dicen o pueden decir que el alma es forma corpórea y material, capaz de subsistir por sí misma:

'Αλλ' οὐδὲ κατὰ τοὺς λέγοντας πᾶν σῶμα ἢ ὕλην ἢ ἐξ ὕλης εἶναι (ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στωᾶς δοκεῖ) εἴη ἂν τὸ εἶδος σῶμα.

Ni, según los que dicen que todo es materia o de materia (como opinan los de la Estoa), sería la forma cuerpo [90].

a) *Hipótesis primera: que todo es materia o material.* — Al resumir así la doctrina rival, Alejandro atribuye a sus adversarios una de estas tres sentencias:

1.° Que los estoicos dicen que todo es materia.
2.° Que los estoicos dicen que todo consta de materia.
3.° Que los estoicos dicen que todo o es materia o consta de materia.

[89] *L. c.*
[90] *L. c.,* 17, 15-17.

Para distinguir entre esta triple afirmación advertimos que no hay equivalencia entre estos tres verbos, *ser, constar de* y *tener*.

Si los estoicos dicen que *todo es materia*, son materialistas. Esta es la única acepción con la que cae por tierra la afirmación de que no hay un texto estoico en que se haga profesión de monismo materialista.

Claro está que en este caso habría que probar que Alejandro es testigo fiel de la doctrina estoica al atribuirles esta sentencia. Mas observemos que el propio Alejandro es el primero en afirmar que los estoicos se ven precisados a admitir una forma incorpórea.

Si todo *consta de materia*, pero sin *ser materia*, hay algo inmaterial que entra en las cosas como parte integrante de ellas. Por lo tanto, los estoicos no son materialistas en este caso. Mucho menos lo serán si dicen que todo tiene materia y forma, como cosas distintas; pues en este caso hay algo independiente de la materia.

Alejandro refuta a los estoicos, ante todo en la primera acepción hipotética, en la forma siguiente:

a):

οὔτε γὰρ ὕλη τὸ εἶδος (ἡ μὲν γὰρ ἄποιος, τὸ δὲ ποιότης τις).	Porque la forma no sería materia (pues la una es amorfa y la otra es cualidad)[91].

Alejandro rechaza esta suposición con un dogma fundamental de los mismos estoicos. Siendo, como ellos dicen, la materia completamente amorfa, mejor dicho, desprovista de cualidad, y consistiendo la forma en cualidad, es evidente que la forma no puede ser materia. No podía caber en la intención de Alejandro el imputarles semejante desatino a sus adversarios. De lo contrario, se hubiera apresurado a atribuirles explícitamente y sin disyuntivas esa doctrina absurda. Por eso insiste en rechazar su doctrina en la segunda acepción, contradictoria de la primera. La tercera afirmación está virtualmente contenida en la segunda. Dice así:

b):

Οὔτε ἐξ ὕλης· εἰ γὰρ εἴη τὸ εἶδος ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, πρῶτον μὲν ἔσται ταὐτὸν τὸ ἕτερον τῷ συναμφοτέρῳ, ἔπειτα εἰς ἄπειρον προελεύσεται, εἴ γε τὸ μὲν εἶδος ἐξ ὕλης τε καὶ εἴδους, πάλιν δὲ ἐκεῖνο τὸ εἶδος ὕλης τε καὶ εἴδους δεήσεται.	Ni tampoco de materia. Porque si la forma fuera de materia y forma, ante todo una de las dos cosas sería igual a ambas; además, se iría al infinito, si la forma consta otra vez de materia y forma y aquella forma necesita de nuevo de materia y forma[92].

Pero a Alejandro le consta que tampoco de este modo ataca a los estoicos en sus verdaderas posiciones. Como todo buen filósofo, en su argumentación quiere dejar cerrada la salida aun a posibles cavilaciones de sus rivales, sin

[91] *L. c.*, 17, 17.
[92] *L. c.*, 17, 18, 21.

que se le ocurra atribuirles todas esas posiciones hipotéticas que está combatiendo.

La tercera acepción se acerca más a la sentencia de los estoicos. Por eso la combate Alejandro con más detenimiento:

c):

Εἰ γὰρ οὕτως λέγοιεν τὸ εἶδος ἐξ ὕλης τε καὶ εἴδους, οὐχ ὡς ἐξ ἄλλου τινὸς εἴδους, ἀλλ' ὡς αὐτοῦ σὺν ὕλῃ τὸ εἶναι ἔχοντος, οὐδ' ἂν ἡ ὕλη κατ' αὐτοὺς ἄποιος εἴη κατὰ τὸν αὐτῆς λόγον· καὶ γὰρ αὕτη πρὸς τὸ εἶναι εἴδους τινὸς δεῖται καὶ ποιότητος.

Y si dijeran que la forma consta de materia y forma en este otro sentido, a saber: no como si constara de alguna otra forma distinta, sino de modo que la misma forma tuviera el ser juntamente con la materia, en este caso ni la materia misma sería amorfa, como ellos dicen, en su propia razón, porque también ella necesita de cierta forma y de cualidad[93].

Tampoco es ésta la acepción que dan los estoicos a su doctrina sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo. Alejandro va corrigiendo su propia referencia a medida que va aproximándose al punto álgido de la controversia. Por eso se ve precisado a entender la doctrina estoica en formas más verosímiles y mejor documentadas por otros escritos de los discípulos de Zenón. Se nota además, al mismo tiempo, que a cada una de las acepciones estoicas les dedica mayor atención y más espacio.

b) *Hipótesis segunda: que la cualidad no está en la materia*

Εἰ δὲ ταύτην καίτοι μὴ δυναμένην ὑποστῆναι χωρὶς ποιότητος ἄποιον λέγουσιν, ὅτι ἐν τῇ οἰκείᾳ φύσει αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἡ ποιότης, καὶ τὸ εἶδος ἂν καὶ ἡ ποιότης κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον χωρὶς ὕλης εἶεν, εἰ καὶ μεθ' ὕλης ἡ ὑπόστασις αὐτοῖς, τῷ ἐν τῇ οἰκείᾳ φύσει αὐτῶν τὴν ὕλην μὴ περιέχεσθαι.

Y si a esta materia, aun cuando no puede subsistir sin la cualidad, la llaman amorfa (desprovista de cualidad), porque no está la cualidad en su propia naturaleza, en este caso, forma y cualidad, según su propia razón, estarían fuera de la materia a pesar de subsistir junto con la materia, por no estar contenida la materia en su propia naturaleza[94].

Ya aquí Alejandro pisa terreno francamente estoico, aun cuando para establecer el debate, sin perder el contacto con sus propias posiciones, habla de la forma y de la cualidad como si fueran dos cosas distintas pero semejantes, aunque ambas a dos contrapuestas a la materia. Para hablar con propiedad habría que tener en cuenta que los estoicos no usan de la palabra *forma* (εἶδος) en el sentido aristotélico de "forma informante", sino sólo de "forma específicamente" o conjunto de notas que diversifican lo mismo a los seres físicos que a los morales y a los entes de razón. Lo que equivale en la nomenclatura estoica a esa forma es *la cualidad,* efecto que produce el *lógos* en cada uno de los seres, diferenciándolos de otros. "Cualidad", en el léxico

[93] *L. c.,* 17, 21-18, 3.
[94] *L. c.,* 18, 3-7.

peripatético tiene otra acepción. En este pasaje de Alejandro se emplea esta palabra en su sentido estoico puro.

Entendido así el ataque antiestoico de Alejandro, la doctrina que atribuye a los estoicos, lejos de ser materialista, es de un espiritualismo que sorprende por la profundidad de su concepción. La materia y la cualidad estoicas aparecen aquí como dos entidades distintas e intrínsecamente independientes, que subsisten simultáneamente. Así es la espiritualidad del compuesto humano en el estado de unión. La referencia que al principio parecía ser una prueba contra la espiritualidad estoica, examinada en su contexto, constituye un testimonio espléndido a favor de su doctrina espiritualista. El comentador de Aristóteles apenas encuentra manera de atacar la doctrina estoica a no ser repitiéndola algo desfigurada con otras palabras y recordando la noción de cuerpo (σῶμα) material, con que sus autores la nombran. Su refutación se reduce al siguiente argumento, que amplía la referencia anterior:

c) *Hipótesis tercera: Materia y cualidad, partes distintas del cuerpo*

a):

Ἔτι δὲ πῶς οὐκ ἄτοπον τὸ τὴν ὕλην λέγειν ἐν τῷ τὸ εἶδος καὶ τὴν ποιότητα λαμβάνειν καὶ ὕλην τινὰ προσλαμβάνειν; ὃ ἀναγκαῖόν ἐστι λέγειν τοῖς τὸ εἶδός τε καὶ τὴν ποιότητα σῶμα ἔνυλον λέγουσιν.	Además, ¿cómo no extrañará el decir que cuando la materia recibe forma y cualidad adquiere cierta materia? Lo cual es necesario decírselo a los que afirman que la forma y la cualidad son un cuerpo material [95].

Con esto parece aludir Alejandro a la doctrina estoica sobre las virtudes que ellos llaman *cuerpos*. Pero, naturalmente, aquí está desfigurada la noción de cuerpo material, pues las virtudes son cuerpo material sólo por su unión con la materia, como se deduce de lo mismo que acaba de decirse en el apartado anterior. Con esto empieza a combatir Alejandro el concepto estoico de cuerpo, no la doctrina sobre las relaciones entre la materia y el espíritu. Una de las circunstancias más notables de ese concepto de cuerpo es el parentesco que los estoicos establecen entre sus partes. Veamos cómo resume Alejandro la doctrina que trata de combatir:

b):

Τὸ δὲ λέγειν τῶν τοῦ σώματος μερῶν ἀνάγκην εἶναι καὶ τὰ μέρη σώματα εἶναι, ὥσπερ καὶ τῆς ἐπιφανείας καὶ τῆς γραμμῆς καὶ τοῦ χρόνου τὰ μέρη, τῆς μὲν ἐπιφάνειαι, τῆς δὲ γραμμαί, τοῦ δὲ χρόνοι, μέρη δὲ τοῦ ζῴου σώματος ὄντος τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη, ὥστε καὶ σῶμα, πεπλανημένων.	Mas es de gente equivocada el decir que hay parentesco entre las partes del cuerpo y que sus partes son cuerpos, como sucede en las partes de las superficies, de las líneas y del tiempo, que son superficies, líneas y tiempos, y que la forma y la materia son también cuerpo, como partes del ser vivo, que es cuerpo [96].

[95] *L. c.*, 18, 7-10.

[96] *L. c.*, 18, 10-14. La versión hebraica, que ha reproducido Bruns, traduciéndola al

Las ideas contenidas en estas breves palabras son absolutamente incompatibles con la mentalidad aristotélica sobre el concepto de cuerpo y de ἀνάγκη.

Con argumentación del todo inofensiva para los estoicos, que dan otro valor a esos conceptos, arguye Alejandro de esta manera:

c):

Οὐ γὰρ οὕτως μέρη ταῦτα τοῦ σώματος, ὡς εἰς αὐτὰ τέμνεσθαι τὸ σῶμα· τὰ μὲν γὰρ μέρη τοῦ σώματος, εἰς ἃ τέμνεται, εἴς τε τὸ ποσὸν συντελεῖ τῷ σώματι καὶ τμηθέντα ὑφέστηκέν τε καὶ μένει. οὐχ οὕτως δὲ μέρη τοῦ σώματος τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη, ἀλλὰ ὡς τοῦ ἀνδριάντος ὅ τε χαλκὸς καὶ ἡ μορφή, εἰς ἃ οὐκέτι ἡ τοῦ ἀνδριάντος γίνεται διαίρεσις, ὡς εἰς κεφαλὴν καὶ θώρακα καὶ σκέλη, καίτοι καὶ ἐξ ἐκείνων ὡς μερῶν τοῦ συναμφοτέρου συγκειμένου, εἶ καὶ μὴ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον. τὸ γὰρ σχῆμα τοῦ ἀνδριάντος μέρος οὐχ ὡς εἰς τὸ ποσὸν αὐτῷ συντελοῦν τι, ἀλλ' ὡς εἰς τὸ ποιόν, καὶ οὐχ ὡς ἐν τῷ ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμῷ σώζεσθαι δυνάμενον. εἰς δὲ τὰ ὡς ποσοῦ μέρη καὶ εἰς τὰ σωζόμενα μετὰ τὴν διαίρεσιν ἡ προειρημένη τοῦ τε σώματος, ἀλλὰ τοιοῦδε σώματος, οὗ μέρος καὶ τὸ δι' ὃ τοιόνδε ἐστὶν οὐκ ὂν σῶμα.

Porque estas partes del cuerpo no son tales que el cuerpo se pueda dividir en ellas. Porque las partes en que se divide el cuerpo forman cuantidad con él, y aun seccionados subsisten y permanecen. No así las partes del cuerpo, que consisten en la forma y en la materia, pues son como la figura y el bronce de una estatua; la estatua no se puede dividir en ellas, como se divide en cabeza, pecho y piernas; pues aun cuando también consta de aquellas partes (es decir, de materia y de forma), no es del mismo modo. Porque la figura de la estatua no es algo que forme cuantidad con ella, sino cualidad; y no puede conservarse separada de la materia. En cambio, la otra división que hemos dicho del cuerpo y de las cosas continuas es de partes cuantitativas, capaces de conservarse después de divididas. Por eso estas partes no son sencillamente partes del cuerpo, sino sólo tal cuerpo, del cual es parte aun aquello por lo cual es de esa cualidad, aunque esto no sea cuerpo[97].

De estas expresiones del comentador peripatético se puede deducir que una de las diferencias entre aristotélicos y estoicos consistía en que para los primeros el espíritu humano no era capaz de subsistir en sí mismo, separado del cuerpo, mientras que los segundos admitían esa posibilidad, aun cuando no por eso llegaran a la inmortalidad absoluta del alma, que sería difícil encontrar en filosofías no iluminadas por la fe.

Del ataque contra la "corporeidad", atribuida por los estoicos al alma entera, pasa Alejandro a impugnar la corporeidad que atribuían a sus faculta-

alemán, interpreta de forma distinta el primer párrafo de esta referencia, traduciendo así: "Sagt aber jemand, dass die Teile des Körpes auch Körper sein müssen". Es decir, que entiende la palabra ἀνάγκη como "necesidad", no como parentesco. El contexto no admite esta interpretación en que la ἀνάγκη se entiende como necesidad lógica, pues se trata de ἀνάγκη intrínseca a los mismos cuerpos, o sea de la necesidad estoica τὸ καθ' εἱμαρμένην, de la que en otros muchos pasajes habla Alejandro combatiendo este concepto estoico de ἀνάγκη. Un pasaje de Gelio y otro de San Agustín nos permiten afirmar con toda seguridad que esa ἀνάγκη hay que interpretarla como parentesco (A. Gelio, *Noctes atticae*, XIII, 3; San Agustín, *De civ. Dei*, 15, 16; ML, 41, 4).

[97] *L. c.*, 18, 14-27.

des. Sigamos comentándole, para ver cómo esa corporeidad sigue siendo perfectamente compatible con la espiritualidad.

d):

'Αλλ' οὐδὲ ὁ λέγων λόγος οὗ τὸ μέρος σῶμα καὶ αὐτὸ σῶμα, τῆς δὲ ψυχῆς ἡ αἴσθησις μέρος οὖσα σῶμά ἐστι, καὶ αὕτη ἄρα σῶμα δείκνυσίν τι· τὴν γὰρ αἴσθησιν, εἰ μὲν ὡς τὸ αἰσθητήριον λαμβάνει, σῶμα μὲν τὸ λαμβανόμενον, ἀλλ' οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, εἰ δὲ ὡς τὴν δύναμιν τὴν αἰσθητικήν, μέρος μὲν ψυχῆς, ἀλλ' οὐ σῶμα λήψεται. καὶ γὰρ εἰ σῶμα ἡ ψυχή, καὶ σῶμα οὐχ ὡς ἡ ὕλη, ἔσται ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, εἴ γε πᾶν σῶμα κατ' αὐτὺς τῷ παρὰ τὴν ὕλην τοιοῦτον. ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔσται καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι τὸ εἶδος ἡ ψυχή.

Ni demuestra nada el que dice que aquello cuya parte es cuerpo, es también cuerpo, y que el alma es cuerpo, porque es cuerpo el sentido, que es parte suya. Porque si el sentido lo entiende como sinónimo de sensorio, es cuerpo lo que entiende, pero no es parte del alma: y si lo entiende como facultad sensitiva, toma una parte del alma, pero no es cuerpo lo que toma. Porque si es cuerpo el alma, no será cuerpo como es la materia, sino como de materia y forma, *en el caso de que para ellos sea tal por lo que tiene fuera de la materia.* Pero entonces, aun en ese cuerpo, el alma será forma [98].

Las palabras subrayadas dan idea exacta del sentido en que entendían los estoicos la palabra cuerpo, por lo menos al aplicarlo a cosas espirituales, pues es cuerpo el alma por lo que tiene de inmaterial. Luego el concepto de *cuerpo,* en vez de significar materialismo, más bien significa oposición a la materia.

Con esto Alejandro entra a combatir la doctrina del πνεῦμα estoico, espíritu capaz de subsistir en sí mismo, con el cual identifican parcialmente al alma, que en cuanto tal es una cualidad especial que se le añade al espíritu en cada uno de los hombres, formando su personalidad.

d) *Hipótesis cuarta: El alma, cualidad inmortal añadida al espíritu*

a):

Εἰ γὰρ τὸ ὑποκείμενον αὐτῷ σῶμα τόδε τι ὂν καὶ καθ' αὑτὸ ὑφίστασθαι δυνάμενον εἴτε πνεῦμα ὂν εἴτε ἄλλο τι οὐκ ἔμψυχον, ὃ σωζομένῳ τῷ σώματι τούτῳ προσγινόμενον ἔμψυχον αὐτὸ ἐξ ἀψύχου ποιεῖ, τοῦτ' ἂν εἴη ἡ ψυχὴ κατ' αὐτούς. οὐ γὰρ οἷόν τε λέγειν κατὰ τὴν τῆς ποιότητος τῷ πνεύματι προσθήκην ψυχὴν γίνεσθαι τὸ πνεῦμα.

Porque si el soporte de esa forma, siendo como es un cuerpo concreto y capaz de subsistir en sí mismo (ya sea espíritu, ya alguna otra cosa inanimada lo que lo transforma de inanimado en animado, al agregársele a ese cuerpo que se conserva por sí mismo), esto sería alma según ellos. Porque no es posible decir que el mismo espíritu es el que se transforma en alma por la agregación de esa cualidad al espíritu [99].

Es decir, que según los peripatéticos el espíritu es incapaz de ser alma y de vivir como el alma. Y según los estoicos, la diferencia entre espíritu y alma es una cualidad estoica, posee vida en sí y es capaz de comunicarla al orga-

[98] *L. c.,* 18, 27-19, 6.
[99] *L. c.,* 19, 6-11.

nismo como principio vital del mismo. Esto es lo que combate Alejandro en las líneas siguientes:

b):

Εἰ μὲν γὰρ ἡ τῆς ποιότητος προσθήκη τῷ πνεύματι κατὰ τὴν οὐσίαν ἐποίει τοῦ πνεύματος μεταβολήν, ἐνῆν λέγειν εἰς ψυχὴν τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν. εἰ δὲ καὶ μετὰ τὴν τῆς ποιότητος προσθήκην μένει πνεῦμα, οὐκ ἦν δὲ ψυχὴ τὸ πνεῦμα, οὐδ' ἂν ἡ προστιθεμένη ποιότης αὐτῷ ψυχὴν αὐτὸ ποιοῖ ἅτε μὴ μεταβάλλουσα αὐτοῦ τὴν οὐσίαν, ἀλλ' οὖσα συμβεβηκός τι τῷ πνεύματι. οὐδὲν γὰρ σῶμα φυσικὸν μὴ κατ' οὐσίαν μεταβάλλον οἷόν τε ἐξ ἄλλης φύσεως εἰς ἄλλην τινὰ μεταστῆναι. ἄλλη δὲ φύσις ψυχῆς τε καὶ πνεύματος. οὐ γὰρ δὴ γένος οἷόν τε λέγειν τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα, ἔχον ὑπόστασιν καθ' αὑτό. οὐδὲν γὰρ γένος τοιοῦτον, ὡς ὑφεστάναι καθ' αὑτό.

Porque si la adición de la cualidad al espíritu determina un cambio de esencia en el espíritu, se podría decir que el espíritu cambia en alma. Pero si después de la adición de la cualidad, permanece el espíritu, el alma no será espíritu, ni lo transformará en alma la cualidad que se le agrega, por no cambiarle la esencia; sino que será algo accidental al espíritu. Porque ningún cuerpo físico, que no cambie en cuanto a su esencia, es capaz de pasar de una naturaleza a otra. No es, pues, posible llamar al espíritu un género de alma que subsiste por sí mismo. Porque nada que sea género puede ser tal que subsista en sí mismo [100].

e) *Conclusión.* — La polémica de Alejandro contra los estoicos ha ido bordeando el tema del espiritualismo sin entrar directamente en él, porque un aristotélico no podía abrigar la pretensión de dar lecciones de espiritualidad a los discípulos de la Estoa. Alejandro se esfuerza por convencerles de que el πνεῦμα es algo que está unido a la materia, como la figura de una estatua lo está al bronce con que está fabricada. Conclusión que no acaban de aceptar los estoicos, para quienes el espíritu y la materia son como dos polos opuestos, positivo y negativo, pura actividad y pura pasividad, que no acaban de encontrarse. Tampoco admiten la división sustancia-accidente.

¡Paradojas de la historia! Los estoicos, enemigos del aristotelismo, defienden que entre la materia y el espíritu existe una contraposición semejante a la que ha de establecer Santo Tomás, el continuador del aristotelismo, entre el acto y la potencia. La semejanza que existe entre la materia estoica y la tomista, en efecto, es mayor que la que existe entre ésta y la aristotélica, porque para los estoicos y tomistas la materia, en cuanto tal, aun cuando sirva de soporte al espíritu, es pura potencia e imperfección. Mientras que para Aristóteles, si bien el puro concepto de materia incluye imperfección, sin embargo, en cuanto sirve de sustrato o soporte a las formas dice perfección.

También es mayor la semejanza que existe entre el *lógos* de los estoicos y el acto de los tomistas, que la que hay entre ésta y la ἐνέργεια del Estagirita. El motor primero de Aristóteles no es causa eficiente, sino ejemplar en el movimiento del mundo, mientras que el pensamiento de Júpiter, lo

100 *L. c.*, 19, 11-20. Texto en *Las Ciencias,* VII, pág. 630, nota 40.

único que subsiste en la conflagración estoica, es actividad pura, que ha de dar origen al nuevo cosmos por una acción muy semejante a la creadora. En los seres inferiores, el *pnéuma* universal, diferenciado por una nueva cualidad, que es el alma, forma la individualización de cada uno de los seres vivos. En esto se diferencia el Estoicismo del tomismo, para asemejarse a la mentalidad agustiniana en sus *rationes seminales* y a la del mismo San Pablo, que distingue entre el hombre espiritual (πνευματικός), que participa del Espíritu de Dios, el animal (ψυχικός), que posee el principio vital-racional, y el carnal, del principio vegetativo.

Ya sé que a esto se podrá objetar con Pohlenz que trato de explicar el Estoicismo mediante el cristianismo agustiniano. Si hubiera de sincerarme de esta acusación, diría que mi interpretación de la doctrina estoica comenzó a base de Zeller; que hube de romper los trabajos hechos en esta dirección por creerla inadecuada, y que, sólo después de haber interpretado bien o mal por mi propia cuenta los materiales estoicos, confronté mis resultados con la doctrina agustiniana. Por lo demás, lejos de mí la teoría de Tröltsch, que ve en el cristianismo una derivación del Estoicismo. El cristianismo tiene más elevada alcurnia. Sólo que, habiendo nacido en Oriente —cuna asimismo de los grandes estoicos—, dio al dogma una estructura y una expresión similar a las del Estoicismo, manifestación filosófica del ambiente cultural del Oriente, que, si hemos de creer a los orientalistas, tiene sus orígenes en la prehistoria y, según los escritores cristianos, en la cuna de todas las razas humanas, es decir, en el Paraíso. El origen semítico de la Estoa es, por lo demás, tesis aceptada por Pohlenz y otros autores [101].

Volviendo al tema del espiritualismo, debemos hacer constar las pequeñas diferencias de intensidad espiritualista que entre ellos existen. Zenón y Crisipo son menos religiosos que Cleantes y Marco Aurelio; Crisipo no tiene ni una religiosidad tan acendrada como Séneca, ni una moral tan elevada como Séneca y Epicteto. En la inmaterialidad del alma tienen Crisipo y Séneca fórmulas especialmente ingeniosas y felices, de las cuales algunas corresponden exactamente a la referencia de Alejandro de Afrodisia, y pueden servir para resumir la doctrina estoica sobre el espiritualismo. Nos ceñiremos en particular a algunos de los pasajes principales de Séneca, que lo mismo en este punto que en lo sustancial de esta doctrina estoica parece fiel a la escuela, sin que esto obste a que, como todos los grandes representantes de ella, tengan también sus soluciones personales y su libertad de pensamiento, como lo dice expresamente con independencia propia de la raza a que pertenecía:

---

101 M. Pohlenz, "Stoa und Semitismus", en *Neue Jahrb. f. Wissench. u. Jugendbildung,* 2 (1926), 257-269; Bevan, E., *Stoics and Sceptics* (1913), tr. Baudelot, París (1927), 10-14 y Kilb. G., *Ethische Grundbegriffe d. alten Stoa,* Freiburg (1939), 72-78.

Non enim me cuiquam emancipaui, nullius nomen fero. Multum magnorum uirorum iudicio credo, aliquid et meo uindico. Nam illi quoque non inuenta sed quaerenda nobis reliquerunt, et inuenissent forsitan necessaria, nisi et superuacua quaesissent.

A nadie me entregué como esclavo; no llevo el nombre de ningún amo. Doy mucho crédito al juicio de los varones esclarecidos, pero pido también que el mío se tenga en algo. Porque también ellos nos dejaron cosas inexploradas y por descubrir; aunque tal vez hubieran descubierto las importantes, si no hubiesen buscado las superfluas [102].

Este mismo testimonio es prueba clara de que dentro del Estoicismo cabía progreso y adaptación. Séneca achaca a los antiguos estoicos demasía de sutilezas; él quiere ser ante todo moralista práctico, y por eso le tomarán como maestro aun grandes ascetas cristianos, empezando por el insigne obispo de Braga, San Martín de Dumio, el primer gran senequista cristiano. Este espíritu le induce incluso a husmear lo que se enseña en la escuela de Epicuro, pues dice que se desliza en los campamentos contrarios, mas "non tamquam transfuga, sed tamquam explorator" [103]. En suma: aunque se permite pensar por su propia cuenta, se siente fiel a la escuela: "Non ergo sequor priores? Facio, sed permitto mihi et inuenire aliquid et mutare et relinquere. Non seruio illis sed assentior" [104]. Es moralista, pero con una metafísica propia.

Este moralista y asceta austero se esforzó por tener idea clara de la naturaleza del alma humana, que trataba de perfeccionar elevándola por encima de lo sensible. Precisamente en la naturaleza flexible del alma encuentra la base de toda su pedagogía, cuando dice que aun las vigas corvas son enderezadas por el calor, que las corrige de su defecto natural:

> ¡Cuánto más fácilmente recibe la forma el alma, que es flexible y más dócil que cualquier líquido! Porque ¿qué es el alma, sino el espíritu dispuesto de cierto modo? *(quodam modo se habens spiritus?)*. Pues ya ves que el espíritu es tanto más fácil que toda otra materia, cuanto es más tenue [105].

El alma es, y en esto coincide con la referencia de Alejandro de Afrodisia, lo mismo que el aire o el *pnéuma* universal, pero con una cualidad individual en cada uno de los seres vivos; esa cualidad es en unos el vicio, en otros la virtud, con todas las modalidades posibles.

En este texto no aparece la distinción marcada que establece, como todos los estoicos, entre el espíritu y la materia. Pero le oímos en otra epístola, refiriéndose al cuerpo:

"Maior sum et ad maiora genitus quam ut mancipium sim mei corporis" [106].

En otro pasaje explica más esta contraposición, diciendo:

---

[102] Séneca, *Ep.* 45, 4.

[103] *Ep.* 2, 5.

[104] *Ep.* 80, 1. "¿Es que no sigo a los mayores? Sí, mas con derecho a encontrar, cambiar y dejar algo. No les sirvo; les creo".

[105] *Ep.* 50, 6.

[106] *Ep.* 65, 21. "Soy mayor y para más que para ser esclavo de mi cuerpo".

> Mientras estemos pegados (cuerpo y alma) no hemos de ser socios a partes iguales. Todos los derechos los absorberá el alma. El desprecio del propio cuerpo es libertad indudable... Todo consta de materia y de Dios. Dios modera todo lo que le rodea y le sigue como guía. Ahora bien, es de mayor valía lo que hace —que es Dios—, que la materia que es pasiva respecto a Dios. El lugar que en este mundo tiene Dios, lo tiene el alma en el hombre; lo que allí es la materia es en nosotros el cuerpo. Sirvan, pues, los peores a los mejores [107].

El espiritualismo queda a salvo en estos pasajes, aunque la noción de Dios está rozando con el panteísmo. Esta idea sobre la divinidad queda un tanto subsanada, aunque no del todo, por el carácter jerárquico que tuvo en el Estoicismo, y en particular en Séneca, que se expresa así en otra carta:

> Pienso que convenimos tú y yo en que las cosas externas se adquieren para el cuerpo, que del cuerpo cuidamos por respeto al alma, que en el alma hay partes que sirven, por medio de las cuales nos movemos y nos alimentamos, y que nos han sido dadas por lo principal *(propter ipsum principale)*. En esto principal hay algo irracional y algo racional; aquello sirve para esto, que es lo único que no se refiere a otro, sino que todo lo refiere a sí. Porque también aquella mente divina tiene preeminencia en todas las cosas; ella no está bajo nadie; la nuestra es lo mismo, porque proviene de aquélla [108].

Séneca es consecuente consigo mismo en dar al alma una soberanía completa sobre el cuerpo [109], al que sujetó a su jurisdicción eterna, pues en Dios y en el hombre divinizado aquélla es inmortal, aun cuando no lo sea en el hombre ordinario [110]. Sólo el alma racional o Dios es capaz del bien, que lo mismo que el alma es un cuerpo *(quae corporis bona sunt, corpora sunt; ergo et quae animi sunt, nam et hoc corpus est)* [111].

Considerada la doctrina de Séneca desde un punto de vista ético no puede ser más espiritualista. Psicológicamente tampoco se pueden oponer reparos graves a su espiritualismo, una vez que él y todos los estoicos son partidarios de la libertad humana, a pesar de la inmutabilidad de los decretos de la *heimarméne*, que les han valido el título de fatalistas. Su posición es semejante a la de aquellos teólogos católicos que defienden la libertad, no obstante la inmutabilidad de los decretos de la predestinación, en todos sentidos gratuita, y de la predeterminación física. Este arbitrio libre, que adjudica Séneca al alma en muchos pasajes, va íntimamente unido al conocimiento del bien y del mal moral y al de las cosas futuras, que no pueden caer dentro del conocimiento sensible *(ratio ergo arbitra est bonorum et malorum)*, mientras que el sentido carece de ese poder *(non potest ferre sententiam nisi in rem praesentem... quid sit consequens nescit)* [112].

---

[107] *Ep.* 65, 22-24.
[108] *Ep.* 92, 1.
[109] Cfr. *Ep.* 114, 23: "rex noster est animus".
[110] Cfr. *Ep.* 124, 14. Vid. texto y trad. en pág. 108.
[111] *Ep.* 106, 4.
[112] *Ep.* 66, 35. Cf. citado el art. de M. Montull en la pág. 117.

La teoría estoica del conocimiento —aun cuando la mente, según ellos, es capaz de recibir impresiones de los objetos— es esencialmente activista; porque al reaccionar a las impresiones externas conserva su iniciativa propia de facultad libre y de árbitro. También San Agustín admite que el espíritu es "uis animae quaedam mente inferior ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur" [113], sin que esto sea razón para que nadie le tilde de materialista.

En suma, que a pesar de sus nociones religiosas, algo vaporosas y deísticas, Séneca presenta una doctrina espiritualista casi inmaculada, como los demás grandes estoicos, distinguiéndose por la elevación de su sentido moral, que es uno de los aspectos principales de la espiritualidad.

La brevedad del espacio nos impide ampliar con más datos los resultados hasta ahora obtenidos, que nos parecen suficientes para atribuir a la Estoa un espiritualismo casi perfecto. La etiqueta materialista que se le ha venido imponiendo creemos que está reñida con las reglas más elementales de la hermenéutica. Ni objetiva ni subjetivamente puede la Estoa ser considerada como escuela materialista.

Tal es a grandes rasgos la serie de hechos que la Estoa admitía o suponía en la evolución de la vida humana. Ahora surgen dos cuestiones de índole filosófica: la primera es la antes insinuada sobre la espiritualidad o materialidad de ese espíritu que late en el hombre y es causa de toda su actuación en todos los órdenes de la vida. ¿Llega el espíritu a tener una actuación verdaderamente independiente de la materia? La Estoa hubiera contestado que, aunque el espíritu no puede obrar sin estar unido a la materia, con todo, sus operaciones transcienden de la materia en el sentido de que ya no están condicionadas por ella. Pero no es esa la cuestión que nos interesa para la filosofía social. Después de esta digresión sobre el "materialismo estoico, debemos plantearnos esta pregunta: ¿es el hombre un individuo idéntico a lo largo de esa serie de transformaciones tan grandes que tiene que pasar? o, de otra manera: ¿está dotado el hombre de lo que llamamos personalidad humana desde su infancia misma? Es natural que la Estoa no planteara la cuestión en estos términos, pero la trató en otras dos formas equivalentes, a saber, en la cuestión de la libertad humana respecto al *fatum* o εἱμαρμένη y en la cuestión de la conciencia que de sí tiene desde los albores del uso de la razón. La libertad humana nos da un elemento negativo para juzgar si el hombre es una verdadera individualidad; pues la condición primera para que uno sea individuo es que no esté confundido con otro ser incluido en él; en la cuestión de la libertad veremos si la Estoa creía al hombre completamente sumergido en el espíritu universal o con un modo de ser propio manifestado en la libertad de sus operaciones. En el problema de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo desde la niñez veremos si en ese elemento negativo de

113 San Agustín, *De Gen. ad. lit.*, XII, 9: "cierta fuerza del alma, inferior a la mente, receptora de las semejanzas de las cosas corpóreas".

la no dependencia del *fatum* hay algo positivo que puede formar una unidad que sea principio de la actividad integral del hombre.

7. La libertad humana. El hombre podía depender del hado o espíritu universal con una dependencia personal o impersonal. Ambos problemas ocurren en la filosofía estoica; pues hay pasajes en que sus filósofos parecen hablar de la sumisión del hombre a la divinidad con una dependencia parecida a la del siervo respecto a su señor o del reo respecto a su juez, a quien le tiene que dar cuenta de su conducta; es, como se ve, una dependencia de tipo humano, completamente personal, que supone la libertad humana donde se establecen relaciones interpersonales con Dios.

Pudiera uno creer que también Séneca establece entre hombre y divinidad esta relación casi antropomórfica [114], de persona, en aquella memorable sentencia:

Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos. Hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat.

Esto es lo que afirmo, Lucilio: mora en nosotros un espíritu sagrado, que observa nuestras acciones buenas y malas y es nuestro custodio. Este nos trata a nosotros como nosotros le tratamos a él [115].

La contraposición entre nosotros y ese espíritu que en nosotros habita, supone, en el espíritu y en nosotros, dos personalidades distintas. Además es un espíritu que no está vinculado ni a la sabiduría ni a la ignorancia, ni a la virtud ni al vicio de aquel en quien habita; por lo tanto, tampoco se puede interpretar la frase de Séneca en el sentido que posteriormente él mismo da a sus expresiones como si ese espíritu se identificara con el espíritu del hombre sabio. Mas la rareza misma de esa expresión dentro de la literatura estoica y el giro que Séneca da después al pensamiento inducen a muchos intérpretes a pensar que no se trata en este texto de un ser divino extraño al hombre, sino de su misma conciencia [116]. Aunque hoy no nos convence la explicación, ésta fue la interpretación de Bonhöffer, que la apoya diciendo: "un estoico no podía hablar en serio de demonios que pudieran perjudicar al hombre. Más aún, tenía la convicción de que nadie, ni siquiera Dios, puede dañar al hombre, sino sólo él a sí mismo". A las dificultades formales arriba apuntadas se puede dar la solución de que tal vez se trate de alguna máxima popular religiosa, que Séneca acoge dándola una sistematización estoica y despojándola de todo su matiz antropomórfico. Además, adviértase cómo Séneca habla de la "persona".

Según el minucioso trabajo de Zucker, la Estoa Antigua no atribuyó papel alguno importante al tema de la conciencia entendida en sentido moral. Fue

[114] Cfr. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa,* München, 1933, pág. 211.

[115] Séneca, *Ep.* 41, 2.

[116] Bonhöffer, *Die Ethik der Stoikers Epictet,* pág. 82. Cfr., pág. 83.

Epicuro quien llegó a dar gran importancia a la conciencia buena o mala. Séneca representaría un progreso en esta tendencia, aunque entendiendo la conciencia en un sentido popular [117]. Para las diferencias conceptuales entre San Pablo y Séneca, véase Böhlig [118]. Con gran acierto advierte Böhlig, que en Séneca la *conscientia* es parte del espíritu, que lo penetra todo. En San Pablo el hombre no se identifica con Dios, que habita en él: la conciencia es un poder personal comunicado por Dios a cada hombre [119].

a) *La libertad y el lógos universal.* — Nos queda, pues, por saber si el hombre perdía su libertad en contacto con el espíritu universal o la εἱμαρμένη, que absorbe en sí toda la energía cósmica sin dejar margen a ninguna actividad libre. Al reducir de este modo la cuestión, no queremos dar por ventilado el problema de la personalidad divina; lo único que afirmamos como cosa común a los estoicos, es su opinión de que el hombre no tiene dependencia de los dioses en cuanto personas, aun en el caso de que los dioses tengan personalidad; la cuestión sobre la personalidad de Dios sólo podría ser discutida provechosamente una vez que se decida el problema de la personalidad humana, y no independientemente de ella y a base de algunos testimonios de sabor panteísta, que dejarían de ser panteístas si el hombre constituye una personalidad independiente del *lógos universal.*

b) *Las tres soluciones.* — Cicerón nos describe a los filósofos en una triple posición frente al problema de las relaciones entre el hombre y la εἱμαρμένη, que los antiguos griegos llamaron μοῖρα (porción que le toca a cada uno), *fatum* [120], como lo llamaron los latinos en la idea de que los sucesos de la vida vienen regulados por decretos divinos.

Los antiguos filósofos, según él, estaban divididos en dos sentencias opuestas. Unos juzgaban que los hados eran causa de todo, de tal modo que todas las cosas ocurrían por la necesidad y fuerza de los hados. Los otros, en cambio, eran de opinión que los movimientos del alma estaban exentos de la servidumbre de los hados en los actos de voluntad. Así estaban las cosas hasta que vino Crisipo como árbitro supremo a repartir la razón entre las partes contendientes, aunque inclinándose más bien a los que piensan que los actos voluntarios están inmunes de tal necesidad [121]. Si bien es cierto que Crisipo llegó a ser el portavoz y representante principal de esta opinión, no debemos creer por las palabras de Cicerón que antes de Crisipo no se hubiera intentado establecer una armonía entre las sentencias extremas. El intento de conciliación

117 Cfr. Zucker, F., "Syneidesis-Conscientia". *Jenaer Akadem. Reden,* págs. 20 ss.

118 Böhlig, *Theologische Studien und Kritiken,* 1914, pág. 23.

119 *L. c.,* pág. 23.

120 Cfr. SVF, II, 974: μοῖρα-fatum.

121 Cicerón, *De fato,* 39: "Ac mihi quidem uidetur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum uim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit; altera eorum, quibus uiderentur sine ullo fato esse animorum motus uoluntarii, Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire uoluisse."

se remonta por lo menos a Zenón, a quien le sigue, como de ordinario, su fiel Cleantes.

Hipólito atribuye a Zenón y a Crisipo la siguiente interesante teoría:

> Ellos probaban que todo proviene de la *heimarméne,* valiéndose de la siguiente comparación: si un perro, estando atado a un carro, quiere seguir al carro, avanza con él y es llevado, y de este modo hace lo que quiere, y al mismo tiempo ejecuta aquello a que está forzado; pero si no quiere seguir, lo tendrá que hacer a la pura fuerza. Pues bien, esto es lo que ocurre con el hombre también, que, si no quiere obedecer, se verá forzado a hacer cuanto los hados han dispuesto [122].

Roeper creyó ver una interpolación en las palabras οἷον τῆς εἱμαρμένης. Pero sin duda pertenecen al texto, pues el perro que va de buena gana no está sometido a coacción alguna, sino que le lleva una fuerza o ἀνάγκη, que responde a la *heimarméne.* El conato de conciliación es bien patente, según esta cita, ya en el fundador de la Estoa. En definitiva, el hombre podrá ir más o menos contento en el carro de la *heimarméne,* pero no puede disponer de su voluntad para hacer lo contrario. Dentro de la misma Estoa encontramos la tendencia radical opuesta en Aristón, quien negaba a los hados intervención alguna en las determinaciones de la voluntad, a la cual creía dotada de una fuerza llamada δύναμις ἐπελευστική, cuyo nombre designa el acto por el cual rompe el hombre el equilibrio en que se encuentra al ser puesto entre dos objetos que le atraen igualmente (ἀπαραλλάκτως) [123].

8. Teoría de Crisipo. Crisipo creyó que con esta fuerza autónoma de la libertad se introducía una fuente de energía o de movimiento incompatible con la *heimarméne,* que, según creencia universal adoptada por la Estoa como dogma básico, condensaba en sí toda la fuerza y capacidad de producir movimiento [124].

Todo cuanto no tenga una causa precedente o sea verdaderamente automático hay que rechazarlo. Para armonizar esta posición con la libertad, que también quería defender a todo trance, excogitó la teoría de que todos los seres se mueven conforme a su naturaleza y que el proceder un acto de la voluntad humana como de única fuente es suficiente para que el tal acto haya de ser tenido como libre; pues con esta libertad de contradicción no puede subsistir la virtud. Ésta, por una parte, tiene que ser libre y, por otra,

---

[122] Hipólito, *Philosoph.,* 21; A, II, 975.

[123] Cfr. Plutarco, *De Stoic. repugn.,* 23, 1045 b; SVF, II, 973.

[124] La teoría de Crisipo viene a cuento en este lugar por ser quien proporciona la mayor parte de los datos para conocer la personalidad humana. La Estoa Media (Cfr. Schmekel, *Philosophie der mittleren Stoa,* págs. 190-195 y 244-248) dificulta el estudio de la cuestión presente por introducir en ella elementos de la mántica. Esta doctrina fue aceptada por Posidonio y rechazada por Panecio. Sobre la mántica véase Pohlenz, *Die Stoa,* I, 106-108.

tiene que arraigar en el alma de tal modo que el virtuoso no pueda incurrir en el pecado.

Alejandro de Afrodisia, que nos ha conservado la mayor parte de los materiales que estamos manejando, expone detenidamente la opinión de Crisipo sobre el movimiento natural, como clave para conciliar la libertad con la necesidad de la *heimarméne*, aun denegando al hombre la libertad de contradicción. Dice así en uno de los párrafos principales:

> Dice (Crisipo) que habiendo como hay tantas naturalezas diversas y desemejantes, pues ni lo animado es igual a lo inanimado, ni los seres animados o vivos son iguales entre sí, ya que las diferencias de su apariencia externa (εἶδος) son reflejo de sus diferentes naturalezas, todas aquellas operaciones que proceden de cada ser son ejecutadas por éste según su propia naturaleza. La piedra actúa como piedra, el fuego como fuego, los seres vivos como seres vivos, y nada de cuanto una cosa hace según su propia naturaleza puede hacerlo de otra manera, pues procede por necesidad, aunque no por fuerza. De modo que por estar conformada cada cosa de esa manera determinada, y estando rodeada de circunstancias fijas que no pueden variar, es imposible que actúe unas veces de un modo y otras de otro. Así, cuando una piedra levantada en alto es puesta en libertad, no puede menos de caer hacia abajo, si nadie impide su caída, por llevar en sí misma la fuerza de la gravedad. Dígase otro tanto de las cosas, y lo que se dice de lo inanimado vale también de los seres vivos; pues tienen un movimiento natural, que son sus tendencias innatas. Así que todo animal se mueve como animal según los movimientos de sus tendencias, que son realizados por la *Heimarméne* mediante el ser vivo [125].

La dificultad está en las últimas palabras. ¿Es posible que un acto dependa simultáneamente de estas dos causas, es decir, del ser vivo y de la *heimarméne* que obra mediante el ser vivo? ¿Puede un mismo acto proceder de dos principios últimos distintos el uno del otro? Crisipo no se arredra ante la aparente contradicción que envuelven estas palabras. Cicerón nos describe así los equilibrios de su agudo talento:

Causarum, enim, inquit (Chrysippus), aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuuantes et proximae. Quam ob rem cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi uolumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adiuuantibus (antecedentibus) et proximis [126].	Entre las causas, dice (Crisipo), hay que distinguir causas perfectas o principales, adyuvantes o próximas. Al decir que el hado es causa antecedente completa de todas las cosas, no queremos decir que sea causa perfecta y principal, sino coadyuvante y próxima.

Hasta aquí Crisipo; prosigue ahora Cicerón:

Itaque illi rationi, quam paullo ante conclusi, sic occurrit. Si omnia fato fiant, sequi	Así que la razón que antes expuse (en contra de su teoría) la esquiva diciendo

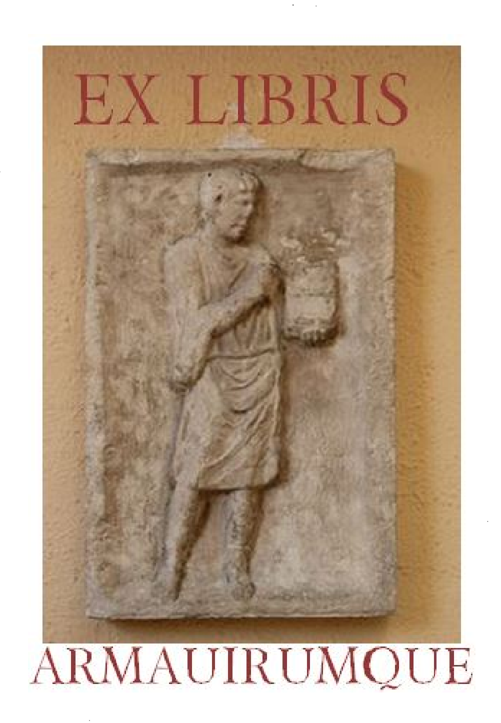
[125] Cfr. SVF, II, 979; *De fato*, cap. 13.

[126] Cicero, *De fato*, 41: SVF, II, 974. Cfr. Jon, A., *Cicerón, Traité du Destín*, París, 1933, pág. LXI, acerca de la repetición de la palabra "antecedentibus".

illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis: uerum non principalibus causis et perfectis sed adiuuantibus et proximis. Quae si ipsae non sint in nostra potestate, non sequitur, ut ne appetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum hae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate[127].

que el hado lo hace todo como causa antecedente a los hechos, pero no como causa principal y perfecta, sino como causa adyuvante y próxima. Y de que estas causas adyuvantes y próximas no estén en nuestra mano, no se deduce que tampoco los apetitos o tendencias naturales dependan de nosotros. Esa conclusión se seguiría en el caso de que dijéramos que las causas antecedentes son perfectas y principales.

127 *L. c.*



B. LA CAUSALIDAD DEL "LÓGOS"

1. TEORÍAS FILOSÓFICAS

1. Sistemas griegos. La personalidad irá imponiéndose en la Historia de la Filosofía como el sujeto último de la actividad. La personalidad, con todo, no es una fuerza o conjunto de fuerzas que actúan, sino un sujeto superior que las ordena y dirige, como principio primero y unitivo de la causalidad [128]. En el Estoicismo se usó con preferencia en singular el concepto de causa, por contradistinguir de la causa superior del Universo a las causas subalternas que en él actúan. Para defender esta posición, el Estoicismo sostuvo una controversia multisecular con los sistemas filosóficos griegos, que Zenón halló ya en Grecia como sistemas dominantes. Demócrito y Anaxágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles se habían ocupado de las causas (en plural) y Epicuro seguía manteniendo las posiciones griegas con un rigor científico al parecer irreprochable. Para simplificar este preámbulo, vamos a comenzar por la herencia socrática, que Aristóteles modifica y elabora.

Una circunstancia extraña de este procedimiento histórico es la injusticia manifiesta que comete con Sócrates al no citarle en ella para nada, siendo así que en un pasaje de Fedón encuentra el Estagirita como expresadas por Sócrates las líneas principales de su teoría de las causas. En dicho pasaje encontró Aristóteles una refutación contundente, tanto de la causalidad entendida en sentido materialista, como de las teorías de los que se contentan con establecer uno o dos principios generales sin explicar cómo actúan en la realidad concreta. Finalmente, en el mismo pasaje está contenida en germen la teoría finalista del sistema peripatético.

La refutación de la causalidad materialista sigue a una breve enumeración de teorías sobre la causa, que Sócrates describe como cuestiones que en los años de su juventud formaron su *suprema ilusión*.

---

[128] Cfr. Séneca, *Ep.* 65, 11.

Καὶ αὖ τούτων τὰς φθορὰς σκοπῶν, καὶ τὰ περὶ τὸν οὐρανόν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, τελευτῶν οὕτως ἐμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυὴς εἶναι ὡς οὐδὲν χρῆμα. τεκμήριον δέ σοι ἐρῶ ἱκανόν· ἐγὼ γὰρ ἃ καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην, ὥς γε ἐμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην, ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἃ πρὸ τοῦ ᾤμην εἰδέναι, περὶ ἄλλων τε πολλῶν καὶ διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται. τοῦτο γὰρ ᾤμην πρὸ τοῦ παντὶ δῆλον εἶναι, ὅτι διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν· ἐπειδὰν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρξὶ σάρκες προσγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἑκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγονέναι, καὶ οὕτω γίγνεσθαι τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν.

Hasta que viendo las mudanzas del mundo corruptible y las vicisitudes del cielo y de la tierra, me convencí de mi absoluta ineptitud para estos estudios. Sírvate de prueba lo siguiente. Aun en las cosas que antes creía comprender claramente como los demás hombres, con la oscuridad que en mí produjeron estos estudios, las olvidé, aunque creía saberlas: lo que me aconteció con muchas cosas y con el mismo crecimiento del hombre. Porque hasta entonces creía ser evidente para todos que el crecimiento depende del comer y del beber; y que cuando por medio de la comida la carne que se come se ajunta a la carne, y los huesos a los huesos, y en la misma forma cada alimento a lo semejante, creía que lo reducido se hacía voluminoso y que el hombre pequeño se hacía grande [129].

Esta refutación irónica, que Sócrates prosigue describiendo en forma aún más caricaturesca, debió influir indudablemente para que Aristóteles sustituyera con su teoría de la causa material a todos los sistemas cosmogónicos, en los que se establecía un principio material como causa de todo.

τῶν δὴ πρώτω φιλοσωφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης.

Porque los primeros filosofantes, en su mayoría creyeron que todos los principios se reducían al de la forma material. Porque aquello primero de donde proceden todos los seres, y en lo que vuelven a corromperse al fin, permanece siendo siempre la misma sustancia y, cambiando sólo por sus vicisitudes (pasiones), dicen que es lo elemental y principio de todos los seres, y por eso piensan que *nada* se pierde y nada se crea, pues siempre se conserva la misma naturaleza [130].

En esta doctrina caben diversas variantes, como la de Tales, que pone en el agua esa materia única (938 b 20), y supone a la tierra como un tablón que flota en la superficie del océano *(De caelo,* A. 3, 294 a 28). En forma parecida la pusieron Anaxímenes y Diógenes en el aire *(Met.,* A. 3, 984 a 5); Hiparco

---

129 Platón, *Fed.,* 96 a-d.

130 Aristóteles, *Met.,* A, 3, 983 b, 6-12.

y Heráclito, en el fuego. Pero aun Empédocles, que admitió los cuatro elementos, no supo evitar el escollo del materialismo.

El Estagirita completa estas y otras teorías, haciendo de la materia un principio que responda a tres condiciones fundamentales: la de servir de base a todo cambio, la de su indeterminación y la de su potencialidad.

Como base de los cambios naturales, la materia es el elemento en el que se cimenta la sustantividad de todos los seres. Hablando del objeto de la física, enumera Aristóteles las propiedades generales de los seres, como los animales, las hojas, las raíces, la corteza y toda la planta, cuyo *lógos* —razón de ser, manifestación— siempre implica movimiento, pero siempre juntamente con la materia, y dice "que conviene considerar en ellos la esencia y definirla, y observar el porqué y alguna alma, que no puede subsistir sin materia" [131]: la materia es, por lo tanto, el sustrato común de todo cambio físico.

La necesidad de admitir esta base común para los cambios está en que éstos se verifican entre formas contrarias: "Y si cambian por una contrariedad, es menester admitir dos elementos; porque la materia es el medio insensible e inseparable" en que se verifica el cambio de las formas contrarias [132].

De aquí se deduce la segunda propiedad de la materia, que es su indeterminación, tal cual se expresa en la famosa definición aristotélica:

λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.

Llamo materia a aquello que en sí no tiene *quiddidad* (no es sujeto determinado), ni tiene cantidad ni otra propiedad alguna de las que definen el ser [133].

Finalmente, la potencialidad o posibilidad física y metafísica de los seres está en la materia.

ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἑκάστῳ ὕλη.

Porque todo cuanto se produce por naturaleza o por arte, tiene materia. Porque el ser posible o imposible constituye en cada una de las cosas su materia [134].

Con esta triple propiedad de la materia responde Aristóteles a los reparos que pone él a las teorías de los antecesores y a las que había puesto el diálogo *Fedón*. Al mismo tiempo prepara también la solución a la dificultad segunda que Sócrates propone contra aquellas teorías tan magníficas como la de Anaxágoras, que un tiempo le habían embelesado por completo.

'Αλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, 'Αναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς

Porque habiendo oído la lectura de un libro que el lector atribuía a Anaxágoras, en que se decía que el *nous* es el ordena-

131 Aristóteles, *Met.*, E, 1, 1026 a, 2.
132 *De gener. et corr.*, B, 5, 332 a, 33.
133 Aristóteles, *Met.*, Z, 3, 1029 a, 20.
134 Aristóteles, *Met.*, Z, 7, 1032 a, 20.

ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἤ ἐστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν.

dor y causa de todo, me alegré con esta causa y me parecía bien que el *nous* fuera causa de todo, y de ser esto así, juzgaba que el *nous* ordenaría y colocaría todo del mejor modo. Y que, si se quería saber la causa de algo, cómo se hace o se pierde o es, convenía preguntar qué es lo mejor para cada cosa en su ser, en su acción y pasión[135].

La desilusión de Sócrates fue indecible al ver que nada se explicaba por el *noús* en la forma dicha:

Καί μοι ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῷ πραττει, κἄπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἑκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειται μοῦ τὸ σῶμα ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων, καὶ τὰ μὲν ὀστᾶ ἐστιν στερεὰ καὶ διαφυὰς ἔχει χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τὰ δὲ νεῦρα οἷα ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίεσθαι.

Por esto me pareció que me ocurría lo que a uno que dice que todo lo que hace Sócrates, lo hace por la mente (porque me lo dicta el *nous)*, y al tratar de explicar lo que hago, empieza a decir que estoy aquí sentado (en la cárcel) porque mi cuerpo consta de huesos y de tendones, y los huesos, siendo sólidos, están provistos de articulaciones en sus separaciones, y los tendones pueden ponerse en tensión o relajación[136].

Para evitar esta inutilidad dogmática, en que se establece una causa general para no explicar nada con ella, Aristóteles construye una teoría en la que da amplia acogida a todos los elementos introducidos por sus predecesores, pero armonizándolos unos con otros en la forma siguiente. Las causas son cuatro:

Ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη, ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη, οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἕν, καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ

... Porque de un modo se llama causa a aquello permanente de que una cosa se hace; por ejemplo, el bronce es causa de la estatua, y la plata lo es de la copa y otros géneros parecidos. Otra causa es la idea y el modelo, que es la definición de la *quiddidad* y sus géneros: así, por ejemplo, la relación dos a uno es el modelo de la octava, y en general el número y las partes de la definición. Además (se llama causa), al principio del cambio, ya sea el primero, ya el de la quietud; así, el que quiere es causa (de lo que quiere), el pa-

[135] Platón, *Fedón,* 97 b-c.
[136] Platón, *Fedón,* 98 c.

μεταβαλλομένου. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμὲν ἵνα ὑγιαίνῃ, καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον.

dre lo es del hijo y, en general, el que hace es causa de lo que es hecho, y el que cambia, del cambio realizado. Además, el fin (es) causa; esto es aquello por cuya razón (se hace algo), como lo es, respecto al pasear, la salud; porque, ¿para qué pasea? Respondemos: para sanar, y al hablar así estamos convencidos de que indicamos la causa [137].

Pero de todas estas causas, cuyo estudio pertenece a la física, "tres de ellas vienen a confundirse con frecuencia en una. Porque la *quiddidad* (o causa formal) y la finalidad es una misma cosa; y la causa de donde procede primero (causa eficiente próxima) equivale a la forma, pues el hombre engendra hombre" [138].

Es de notar una doble circunstancia en esta explicación: la primera es que el estudio e investigación de la causa eficiente cae en el dominio de la física sólo cuando se trata de la causa eficiente próxima; en cambio, cuando se quiere subir hasta la primera causa inmutable y eterna, el estudio es propio de la primera filosofía o de la metafísica. También es muy de notarse que las tres causas eficiente, formal y final sean equivalentes —por lo menos con mucha frecuencia— para el Estagirita. Sólo la causa material se contradistingue del grupo de las tres causas, y fuera de ellas queda como contradistinta a "la primera causa, que mueve todas las cosas" [139]. Más adelante veremos cómo ese primer motor se parece a la causa final o formal más que a la causa eficiente, tal como la entendemos nosotros.

Respecto de la misma causa eficiente hay que anotar la poca importancia que se le atribuye en la doctrina aristotélica. Por el pasaje antes citado vemos que el Estagirita la considera englobada con la formal y la final.

2. Reacción estoica. Séneca es testigo del carácter polémico-reaccionario de la teoría estoica de la causa. La *Epist. 65 ad Lucilium* es un tríptico dedicado a la teoría de las causas. En el cuadro primero expone Séneca la teoría general estoica de las tres o dos causas que Séneca reduce a una; en el segundo, la teoría griega de Aristóteles de las cuatro o cinco causas. En el cuadro tercero, ataca la pluralidad de las causas de Aristóteles y de Platón, y expone —como estoicas— la suya propia sobre la unicidad de la causa, que más tarde suscribirá San Agustín. Los pasajes más importantes son los siguientes:

---

137 Aristóteles, *Phys. ausc.*, B. 3, 194 b, 23-33.
138 Aristóteles, *Phys. ausc.*, B, 7, 198 a, 24-26.
139 Aristóteles, *Met.*, L, 4, 1070 b, 34, 35.

Triplex causa est. Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moueat; causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque uult uersat, ex illa uaria opera producit. Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat: hoc causa est, illud materia. Omnis ars naturae imitatio est; itaque quod de uniuerso dicebam ad haec transfer, quae ab homine facienda sunt. Statua et materiam habuit quae pateretur artificem, et artificem qui materiae daret faciem: ergo in statua materia aes fuit, causa opifex. Eadem condicio rerum omnium est: ex eo constant, quod fit, et ex eo quod facit [140].

La causa tiene tres aspectos. Nuestros estoicos afirman, como tú sabes, que en la naturaleza de los seres existen dos principios, de los cuales todo se origina: la causa y la materia. La materia permanece inerte, dispuesta para todo y, si nadie la moviera, seguiría estando quieta; pero la causa, es decir, la razón, da vida a la materia y la transforma en lo que quiere, logrando de ella diversos productos. Tiene pues que existir algo de lo cual estén hechos y, además, alguien por quien estén hechos: éste es la causa y aquello es la materia. Todo arte consiste en imitar a la naturaleza; de manera que lo que te digo del mundo aplícalo a las producciones del hombre. Una estatua necesitó no sólo el material que se ofreció al artista, sino también el artista que dio aspecto a la materia: de modo que en una estatua el bronce es la materia, y la causa es el escultor. Esta misma circunstancia rige para todos los seres: que constan de aquello de lo cual algo se hace, y de aquel que hace.

La incongruencia de Séneca en pasar de tres causas a dos y de dos a una es un recurso ordinario en él para llegar a sus propias conclusiones fundándose en los maestros del Estoicismo. Con este preámbulo pasa a Aristóteles, en cuya doctrina se advierte una tendencia contraria, favorable a la multiplicidad de las causas:

Aristoteles putat causam tribus modis dici: "Prima, inquit, causa est ipsa materia, sine qua nihil potest effici; secunda opifex; tertia est forma, quae unicuique operi inponitur tamquam statuae": nam hanc Aristoteles idos uocat. "Quarta quoque, inquit, his accedit, propositum totius operis". Quid sit hoc aperiam. Aes prima statuae causa est: numquam enim facta esset, nisi fuisset id, ex quo funderetur ducereturue. Secunda causa artifex est; non potuisset enim aes illud in habitum statuae figurari, nisi accessissent peritae manus. Tertia causa est forma: neque enim statua ista "doryphoros" aut "diadumenos" uocaretur, nisi haec illi esset inpressa facies. Quarta

Aristóteles piensa que puede hablarse de causa en tres aspectos: "Una primera causa, dice, es la materia misma, sin la cual nada puede hacerse; una segunda es el que hace; una tercera es la forma, la que se da a cualquier producción, como por ejemplo a una estatua —y él la llama imagen—. Una cuarta causa, en fin, se añade a las anteriores, dice, y es el fin de la obra en conjunto". Te lo voy a explicar. El bronce es la causa primera de la estatua, ya que jamás se hubiera podido hacer de no existir con qué fundirla y modelarla. La segunda causa es el artista, pues ese bronce no hubiera podido tomar el aspecto de estatua, si no se le hubieran aplica-

140 Séneca, *Ep.* 65, 2-4. Sobre el alcance metafísico de la carta, cf. S. Rábade, *La Metafísica de Séneca,* Estudios sobre Séneca (1966), 136 ss.

causa est faciendi propositum: nam nisi hoc fuisset, facta non esset[141].

do unas manos hábiles. La tercera causa es la forma, puesto que una estatua no podría llamarse Doríforo o Diadúmenos si dicha imagen no le hubiera sido grabada. La causa cuarta es el fin de la acción, pues si no hubiera habido tal, no habría estatua.

La definición del *propositum* no responde al *télos* aristotélico, que no es una intención, sino la consumación de la causa por evolución inmanente.

His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse "idean" uocat (...). Quinque ergo causae sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod: nouissime id quod ex his est[142].

Platón añade a éstas una quinta, que él llama *idea*... De modo que, según Platón, las causas son cinco: la materia, el agente, el instrumento, el fin, el motivo, esto es: lo que resulta de todas ellas.

Expuestas las sentencias corrientes, Séneca toma su posición personal estoico-senequista, que desarrolla con criterios nuevos, pero inspirados en una tradición que considera inconmovible:

Haec, quae ab Aristotele et Platone ponitur, turba causarum aut nimium multa aut nimium pauca conprendit. Nam si, quocumque remoto quid effici non potest, id causam iudicant esse faciendi, pauca dixerunt. Ponant inter causas tempus: nihil sine tempore potest fieri. Ponant locum: si non fuerit ubi fiat aliquid, ne fiet quidem. Ponant motum: nihil sine hoc nec fit nec perit; nulla sine motu ars, nulla mutatio est. Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. Haec simplex esse debet: nam et materia simplex est. Quaerimus, quid sit causa? Ratio scilicet faciens, id est deus; ista enim, quaecumque rettulistis, non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea quae facit. Formam dicis causam esse? Hanc inponit artifex operi: pars causae est, non causa. Exemplar quoque non est causa, sed instrumentum causae necessarium. Sic necessarium est exemplar artifici, quomodo scalprum, quomodo lima: sine his procedere ars non potest, non tamen hae partes artis aut causae sunt. "Propositum, inquit, artificis, propter quod ad faciendum aliquid accedit, causa est". Ut sit causa, non est efficiens causa, sed superueniens. Hae autem

Toda esta multitud de causas establecidas por Aristóteles y Platón incluye o bien muchas cosas o bien demasiado pocas. Pues si piensan que es causa de la acción todo aquello sin lo cual algo no puede hacerse, citaron pocas cosas. Que incluyan al tiempo entre las causas, ya que nada puede hacerse sin tiempo. Que incluyan el lugar, pues si no existe donde hacer algo, sin duda que no se hará. Que incluyan el movimiento, puesto que sin él nada surge ni perece, ningún arte, ningún cambio se da sin movimiento. Pero nosotros buscamos ahora una causa primera y general. Ella ha de ser simple, pues simple es la materia. Preguntamos qué es causa. Sin duda, una razón agente, es decir, dios; pues todas esas que citasteis no son causas múltiples e independientes, sino que dependen de una sola: la que obra. ¿Dices que la forma es una causa? El artista lo graba en su obra: por lo tanto es una parte de la causa, no una causa. El modelo tampoco es una causa, sino un útil necesario de la causa. Tan necesario es el modelo al artista como lo es el cincel o la lima; sin ellos el arte no puede darse, y sin embargo no son partes del arte, ni causas. "El

[141] Séneca, *Ep*, 65, 5.
[142] Séneca, *Ep*. 65, 7-8.

innumerabiles sunt: nos de causa generali quaerimus. Illud uero non pro solita ipsis subtilitate dixerunt, totum mundum et consummatum opus causam esse: multum enim interest inter opus et causam operis [143].

fin del artista —a causa del cual se dedica a hacer algo—, *dice, es una causa*". Si es causa, no es eficiente, sino accidental. Pero éstas son innumerables, y nosotros indagamos acerca de la causa general. Sin su acostumbrada sutileza dijeron que el mundo entero y una obra concluida es una causa, pero dista mucho entre una obra y la causa de esa obra.

La explicación de Séneca, a pesar de su forma sumarísima, tiene la ventaja de ofrecer en forma muy resumida un esquema de la evolución genética del sistema estoico de las causas desde Zenón. Por su parte, Séneca pone empeño especial en reducirlas todas a unidad jerárquica separándose de los estoicos.

En esta evolución histórica Zenón introduce su doctrina de criterios profundamente arameos, saturada de religiosidad vitalista, donde lo cósmico y lo divino se combinan sin identificarse en el todo universal. Filón, buen conocedor pero nada amigo de las doctrinas del fundador de la Estoa, expone así sus principios fundamentales: "Zeno Mnasae filius aerem deum, materiam et elementa quattuor" [144]. La divinidad del espíritu universal, contrapuesta a la materia y diferenciada en cuatro elementos, constituye la intuición básica del hijo de Mnaseas, como le llama Filón. Aecio especifica mejor los datos:

> Zenón de Kitión, hijo de Mnaseas, dice que los principios son dios y la materia: de ellos uno es causante del hacer, el otro del padecer, y los elementos son cuatro [145].

Lo mismo dice Aquiles Tacio [146]. Calcidio amplía algo la explicación:

Plerique tamen siluam separant ab essentia, ut Zeno et Chrysippus. Siluam quippe dicunt esse id quod subest his omnibus quae habent qualitates, essentiam uero primam rerum omnium siluam uel antiquissimum fundamentum earum, suapte natura sine uultu et informe: ut puta aes, aurum, ferrum, et caetera huius modi, silva est eorum, quae ex iisdem fabrefiunt, non tamen essentia. At uero quod tam his quam ceteris ut sint causa est, ipsum esse substantiam [147].

Los más distinguen entre *selva* y *esencia,* como Zenón y Crisipo, llamando *selva* a lo subyacente a cuantos tienen cualidades, y *esencia* a la selva primera de todo y al primerísimo fundamento de ello, desprovisto de apariencia e informe; así, el bronce, oro, hierro y cosas semejantes; la *selva* es objeto de su fabricación; no la esencia. Pero lo que es causa del ser para estas cosas y las demás, esto es la *sustancia.*

La doctrina un tanto elemental de estos pasajes lleva el sello nativo del semita educado en los cultos vitalistas de Baal. Tal vez sea también exacta la referencia recogida por Estobeo y Ario Dídimo.

---

143 Séneca, *Ep.* 65, 11-14.
144 Filón, *De Provid.*, I, 22; SVF, I, n. 85.
145 Aecio, I, 3, 25 (DDG, pág. 289); SVF, I, n. 85.
146 Aquiles Tacio, 124 E; SVF, I, n. 85.
147 Calcidio, *In Tim.*, 290; SVF, I, n. 86.

Dice Zenón: la esencia es la materia primera de todos los seres; ésta es toda eterna y no aumenta ni disminuye. Pero sus partes no permanecen siempre las mismas, sino que se separan y se mezclan. Por ella recorre el lógos el todo, que algunos llaman *heimarméne,* y es lo que la semilla en la generación [148].

Más abajo añade Estobeo:

Zenón llama causa al *por entre* (δι' ὅ). Accidentalmente es causa de algo (οὗ). La causa es cuerpo; el que lo sea de algo, es categoría. Es imposible que exista la causa y no exista el efecto (el οὗ). Lo dicho tiene esta fuerza. La causa es por *la que* (δι' ὅ) se hace algo. Así, por la prudencia el ser es prudente, y por el alma es el vivir, y por la templanza el moderarse. Porque es imposible tener templanza en algo y no moderarse (σωφρονεῖν) o tener alma y no vivir, o prudencia y no proceder prudentemente [149].

La teoría inicial de la escuela fue elaborada más sistemáticamente por Crisipo, muy especialmente por las preposiciones griegas empleadas reflexivamente. Para ello se prestaba la riqueza de las preposiciones locativas y de dirección, que permiten explicar los rasgos y las orientaciones diversas de la acción al pasar de la causa al efecto. El mismo Estobeo recoge el siguiente pasaje:

Crisipo dice que la causa (αἴτιον) es el *por medio de* o *entre* (δι' ὅ). La causa es cuerpo (aquello que es causa no es ser ni cuerpo). La causa es *porqué* (ὅτι), y el efecto *por medio de algo* (διά τι). La causalidad (αἰτία) es la razón de la causa (αἰτίου), en cuanto razón de la causa como causa [150].

Crisipo exponía estas ideas con explicaciones sutiles conservadas por Sexto Empírico. Pero el desarrollo doctrinal de la teoría sobre las causas adquiere importancia transcendental con el rasgo de la unidad jerárquica de las mismas en Séneca, y con la orientación hacia el tema de la encarnación en los gnósticos, y de la creación en la filosofía cristiana y neoplatónica. La teoría estoica cristianizada expuesta por Heracleón, Clemente Alejandrino, Orígenes y los neoplatónicos cristianos fue adquiriendo una importancia cada vez más central en la filosofía patrística y medieval, herederas del Estoicismo en este tema. Entre los neoplatónicos paganos es importante para la física un texto de Proclo, por la mención del concepto de ὠθισμός o *empuje,* que no dudamos en traducir por *nisus,* término importante en la teoría estoica de la causalidad. Dice Proclo:

Lo segundo relativo al sello, corresponde a las hipótesis de los estoicos, que dicen que lo eficiente hace y lo pasivo padece corporalmente. Porque necesita de ὠθισμοῦ (empuje) y reacción (ἀντιτυπίας) y apoyo (ἐπερείσεως) y no se hace el efecto de otro modo [151].

---

148 Estobeo, *Ecl.* I, 11, 5 a, 132, 26 W; SVF, I, n. 87.
149 Estobeo, *Ecl.* I, 138, 14 W; SVF, I, n. 89.
150 Estobeo, *Ecl.* I, 138, 23 W; SVF, II, n. 336.
151 Proclo, *In Plat. Parm.,* vol. V, 74, ed. Cousin; SVF, II, n. 343.

Los gnósticos, especialmente Heracleón, comenzaron a precisar más la teoría estoica de las causas para explicar la actividad eterna de Dios en la esencia divina, y la temporal en la creación y providencia. Heracleón la desarrollaba así en un texto transmitido por Orígenes, cuya traducción tomamos de Antonio Orbe:

> Es más. Declaró de manera muy personal aquello de "Todo fue hecho por su medio" al decir que "por ser el *Lógos* quien ha proporcionado al Demiurgo la razón (τὴν αἰτίαν) de la génesis del mundo, viene a ser no aquel *de quien* (ἀφ' οὗ), ni aquel *por quien* (ὑφ' οὗ), sino aquel *mediante el cual* (δι' οὗ)", con una exégesis opuesta a la manera corriente de hablar. Porque de ser las cosas como piensa él, debiera haberse escrito que todo fue hecho por el *Lógos* (ὑπὸ τοῦ λόγου) mediante el Demiurgo (διὰ τοῦ Δημιουργοῦ); no viceversa, por el Demiurgo mediante el *Lógos*. Por nuestra parte, no sólo hemos empleado el δι' αὐτοῦ con arreglo al uso, sino que hemos alegado testimonios [escriturarios] en su apoyo. Él en cambio, además de no haber confirmado su opinión particular con las divinas Escrituras, deja traslucir que vislumbró la verdad y desvergonzadamente la contradijo, pues afirma: "Porque no obraba el *Lógos* personalmente como a impulsos de otro —de forma que se entienda así [justificadamente] el δι' αὐτοῦ—, sino que otro actuaba a impulsos de Él [152].

No podemos ocuparnos de las peripecias polémicas entre gnósticos y católicos en torno a la teoría de la causalidad. El P. Orbe las ha desarrollado ampliamente [153].

Las especulaciones gnósticas, inspiradas con frecuencia en las teorías filosóficas sin escrúpulos históricos ni sistemáticos, obligaron a los escritores eclesiásticos a desarrollar el Estoicismo con criterios cristianos. Esto ocurre muy especialmente en la teoría de la causalidad, que fue planteando los problemas dogmáticos más fundamentales, entre ellos los de la creación, la Encarnación y la naturaleza del *Lógos* o Verbo en sus relaciones con el Padre, problemas que por una parte no pueden ser incluidos en el Estoicismo, y por otra tampoco se desarrollaron sin el apoyo de la especulación estoica. Esto ocurre muy especialmente en Clemente Alejandrino, Ammonio Sakkas y su discípulo común Orígenes. Pero hay entre los dos maestros una diferencia; Clemente Alejandrino fue un maestro erudito, que recogió de las fuentes bíblicas, eclesiásticas, gnósticas y filosóficas una cantidad ingente de datos que no supo sintetizar en un sistema tan unitario como lo hizo Ammonio. El P. Orbe ha dedicado más de medio centenar de páginas a la interpretación de las contradicciones y errores atribuidos, con razón o sin ella, a Clemente en el campo dogmático, por sus afinidades terminológicas con los gnósticos, sin entrar en la parte puramente filosófica, que a nosotros nos interesa. Pero no podemos prescindir totalmente de la conexión entre ambos aspectos, el dogmático (con-

---

[152] Antonio Orbe, "En los albores de la exégesis Iohannea", *Estudios Valentinianos,* II, 166.

[153] A. Orbe, *L. c.,* 166-232.

fuso) y el filosófico (más claro) de Clemente, antes de exponer el material estoico en que se inspira.

Un foco de confusiones (al menos terminológicas) de Clemente son sus vacilaciones en el concepto del *lógos,* que afecta a toda la teoría de la causalidad. En sus *excerpta ex Theodoto* (= ET) se observa una triplicidad de *Lógos:* el *Lógos* del Padre (que es interno, *endiáthetos* en terminología estoica), el *Lógos* externo (el *prophorikós)* o Hijo, y el *Lógos* encarnado en el Hijo. Según S. Hipólito[154], los Peratas hablaban corrientemente de tres dioses, tres *lógos,* tres mentes y tres hombres, y los de Basílides, de triplicidad de *Lógos* y triplicidad de Filiación[15]. En el fondo late la teoría estoica de la penetración del *Lógos* en el universo y su multiforme actividad cósmica y vital heredada de los arameos, pero vigente con más pujanza en toda cultura sapiencial desde el Neolítico en la doctrina del doble *Lógos.* Una vista de conjunto de las formas diversas de esta doctrina se halla resumida así por el P. Orbe:

> Resumiendo la trayectoria doctrinal de los dos *Lógos,* fácil es descubrir entre los autores mencionados, así eclesiásticos como paganos, una doctrina común, o por lo menos estructurada a base de categorías comunes. Todos ellos distinguen los dos *Lógos* del Dios Supremo. Y los vinculan a Él mediante una relación gráficamente representable por la trilogía de Numenio: πάππος, ἔγγονος, ἀπόγονος. Varía más o menos la terminología; pero, en realidad, todos admiten un Principio superior a los *Lógos.* Todos le hacen padre de un *Lógos* inmanente al que llaman de distinta manera: *Endiáthetos* (Theoph. Ant. y otros), *Lógos* en identidad (Clem. Alex. ET), *Lógos* paterno (Clem. Alex., *Hyp.*), *Sophía* (Tert.) y en su tanto *Nous* en reposo (gnósticos de Plotino), *Nous* paterno *(Orac. chald.).* Del *Lógos* inmanente distinguen otro elemento, personalmente idéntico a él, pero nacido a su modo del interior de Dios donde se hallaba el primero. También a este segundo *Lógos* le llaman de distinto modo, connotando siempre una separación o manifestación externa en orden al universo: *Prophorikós* (Theoph. Ant. y otros), simple *Lógos,* Salvador, Primogénito de la creación —πρωτότοκος, πρωτοκτίστος λόγος— (Clem. Alex. ET), Hijo (Clem., Tert.), *Sermo* (Tert.) en su tanto *Nous* en movimiento (gnósticos de Plotino), segundo *Nous (Orac. chald.)*[156].

Las complicaciones dogmáticas, procedentes en parte de la oscuridad del dogma revelado y más del ropaje mitológico y supersticioso cultivado por los gnósticos, desaparecen como es obvio, en la doctrina filosófica.

Clemente Alejandrino se propone hacer una compilación de todas las divisiones y términos relativos a la causalidad, consciente de que el pensador cristiano necesita agotar un tema que tanto le importa. El desarrollo del capítulo es, conforme a este plan, una especie de arsenal de elementos lógicos o reales que se deben tener en cuenta para analizar los matices y propiedades de la acción causal. Sin preocuparse demasiado de evitar repeticiones de los

---

[154] *Ref.,* V, 12, 3.
[155] Hipólito, *Ref.,* VIII, 22, 7 ss. A. Orbe, *Estudios Valentinianos,* II, 135, nota 111.
[156] A. Orbe, *l. c.,* 153.

mismos términos o elementos, los ha agrupado en doce clasificaciones, que resumiremos brevemente:

1.° *División de las causas.* Las causas se dividen en *procatárticas* (o antecedentes), *synékticas* (o próximas) y *synergéticas* (o adyuvantes)[157].

Esta primera clasificación fundamental es propia y exclusiva del Pórtico, como se puede ver en Cicerón[158], Galeno y Alejandro de Afrodisias. Galeno añade, además, las causas *principales* (προηγουμένα), las autoperfectas (αὐτοτελῆ) y las *concausas* (συναίτια)[159].

Es de interés observar que los aristotélicos no admitieron el concepto de *causa synéktica.* Simplicio, siguiendo a Jámblico, trata de defender la doctrina aristotélica contra el Pórtico, diciendo:

> Ni hay que conceder a los estoicos —lo que sigue siendo una diferencia en que discrepamos de ellos—, que la causa agente o motriz actúa mediante la aproximación y contacto[160].

Dos siglos largos hacía ya que habían desaparecido los estoicos cuando Simplicio aducía argumentos para rebatirles, diciendo que el contacto entre la causa y el sujeto es accidental para la acción, como se ve por las quemaduras que produce el fuego sólo con verlo, o por la sintonización de las cuerdas separadas de un arpa. En cambio, el contacto de dos seres no lleva consigo actuación del uno sobre el otro. Un emplasto aplicado a una piedra la deja como estaba. Lo que hace falta para la causalidad, según Simplicio y los Peripatéticos, es cierta disposición o conveniencia para que la energía pase de la causa al sujeto que la recibe.

No nos detendremos a explicar las imprecisiones hermenéuticas de Simplicio en la explicación de la sentencia estoica. Lo fundamental está en que los aristotélicos identifican el *hacer* y el *dar,* como si fuera lo mismo lo uno que lo otro. El concepto estoico de hacer o causar es más amplio. Sin comunicar ninguna energía, hace algo el que manda mediante el que cumple las órdenes. Tampoco el libre albedrío comunica a los miembros la energía que éstos han de desarrollar en la ejecución de las decisiones de la voluntad. Y pasando al concepto cristiano de hacer, en la acción creadora Dios no da propiamente energías o perfecciones preexistentes, sino que las hace de nuevo en virtud de

---

157 Clemente Alejandrino, *Stromata,* VIII, 9; MG, 9, 592-60; Staehlin, III, 95 ss.

158 Cicerón, *De fato,* 41.

159 Galeno, *Defin. med.,* 154 ss., XIX, 392 s. K.

160 Simplicio, *In categ.,* ed. Kalbf., 302, 30 ss. Es de interés observar que Simplicio, a pesar de su gran erudición, está cronológicamente alejado de la filosofía estoica, siendo ésta probablemente la causa de no advertir aquí que la causalidad estoica no se verifica mediante un puro contacto local (ἐπαφῇ), sino que el *lógos* ejerce, además, una acción cohesiva —συνέχεια—, que es la *continuatio* activa, que el *Liber de Causis,* lect. 20, explica, haciendo ver que entre la causa y el efecto no hay otra causa, otro *continuator,* que dé al efecto su ser, su cohesión. "Inter omne agens, quod agit per essentiam suam et intra factum suum, non est continuator neque res aliqua media".

su omnipotencia infinita, cuyo dar no es traspasar formas de un sujeto a otro, sino mandar que existan.

2.° *La causa, como fuente de energía para algo*[161]. El pensamiento es aristotélico, como lo demuestra la explicación dada por Clemente, de que el hierro se presta al corte lo mismo cuando es cortado que cuando no es cortado. Es la oposición aristotélica entre la pura potencia y la actuación[162].

3.° *Corporeidad o incorporeidad de la causa.* El planteamiento de esta cuestión proviene de la Estoa, como puede verse por Sexto Empírico[163].

4.° *Estudio del sujeto de la acción, del sujeto de la pasión y del sujeto del provecho*[164]. Es asunto aristotélico, como se ve por el ejemplo del escultor que hace la estatua, la materia en que ésta se hace y el comprador para el que se hace[165].

5.° *Clasificación lógica* de las causas en *enunciados* (por ejemplo, "es cortado"), proposiciones o axiomas (por ejemplo, "la nave es construida") o *categorías* (κατηγόρημα)[166]. Sigue la discusión del problema, que es claramente de procedencia estoica, como aparece especialmente por la contraposición entre *enunciados* (λεκτά) y axiomas, y por el carácter incorpóreo que se atribuye a los *casos.*

6.° *Relación entre el agente y el efecto.* El agente lo es con relación al efecto, pues el agente es la causa, "ya que no es de uno el hacer y de otro el causar"[167]. Otra expresión de este mismo dogma estoico es que la causa verdadera y única es la eficiente. Clemente Alejandrino lo explica con este ejemplo:

> Medea no hubiera dado muerte a sus hijos, si no se hubiera airado. No se hubiera airado, si no hubiera tenido celos. No hubiera tenido celos, si Jasón no se hubiera embarcado para la Cólquida, ni esto hubiera ocurrido si no se hubiera botado el *Argo,* ni hubiera acaecido esto si no se hubieran cortado las maderas en el Pelión. En todas estas cosas en que se verifica la razón de medio, no todas son causa del infanticidio. Sólo lo es Medea[168].

En otros pasajes insiste Clemente, lo mismo que a continuación de las palabras aducidas, en que el no impedir no es lo mismo que causar[169]. La doctrina es completamente estoica y objeto de muchas controversias con los peripatéticos. Séneca dice: "Stoicis placet unam esse causam, id quod facit"[170].

---

161 Clemente Alej., *l. c.*; Staehlin, III, 9, 6-10.
162 Cfr. Aristóteles, *Phys.*, B., 3, 195 b, 4 ss.
163 Sexto Empírico, *Adv. Math.*, IX, 211; Arnim, II, 119.
164 Cfr. Aristóteles, *Phys.*, B, 3, 194 b, 23; *Met.*, D, 2, 1013 b, 6 ss.
165 Clemente Alejandrino, *l. c.*; Staehlin, III, 96, 18-22.
166 Clemente Alejandrino, *l. c.*; Staehlin, III, 23 ss. Cfr. Arnim, I, 165, donde se aducen testimonios de Cleantes y Arquedemo recogidos por Estobeo, *Ecl.* I, 136, 3.
167 Clemente Alejandrino, *l. c.*; Staehlin, 97, 10.
168 *L. c.* Cfr. Cicerón, *De fato,* 35.
169 Clemente Alejandrino, *Stromata,* I, 82; ed. Staehlin, II, 53, 14 ss.
170 Séneca, *Epist.* 65, 4.

Esta doctrina profundamente antiaristotélica recibe también otras versiones. Tal es la que consigna Simplicio al decir que Plotino y los otros amigos de los estoicos confunden la actuación (ἐνέργεια) con el movimiento; y trasladan a la escuela de Aristóteles esa doctrina que no establece la debida separación entre la acción y la pasión[171]. Esta consecuencia estoica se deriva de la doble proposición, de que el agente es causa del efecto y que el agente lo es en relación a este mismo efecto. Eso es lo que los peripatéticos reprenden en los estoicos y en los neoplatónicos que admiten la misma doctrina, como cuando dice Porfirio "que en algunas cosas parece una misma cosa continuada la acción y la pasión"[172]. Plotino, por su parte, siguiendo también a los estoicos, reducía el movimiento a la cualidad, mientras que los peripatéticos lo reducían a la cuantidad[173]. No todos los neoplatónicos admitieron esta tesis estoico-neoplatónica. Tal vez porque conducía a consecuencias muy contrarias al naturalismo aristotélico pagano. Jámblico se separó de Plotino y Porfirio en este punto; y con Jámblico, Simplicio. Siempre dentro de la línea unitaria estoica, Plotino atacaba a Aristóteles por no hacer al acto (ἐνέργεια) género supremo del movimiento perfecto e imperfecto; más aún, rechaza la noción de movimiento imperfecto, diciendo:

> Si uno quiere andar un estadio y no ha llegado al fin, no es porque le falte algo al andar o al movimiento, sino a la cantidad que ha andado[174].

Simplicio, siguiendo a Jámblico, reprende a Plotino por poner la perfección del acto en la potencia y no en la cosa; e impugna a los estoicos porque dicen que en el calentar y ser calentado no hay más que dos aspectos de una misma cosa[175], mientras que los peripatéticos sostienen la existencia del calor puro y frío puro, como formas distintas.

7.° *Acomodación de las cuatro causas aristotélicas al sistema estoico.* Después de enumerar las cuatro causas y la naturaleza de cada una, explica la subordinación de todas las otras a la única, que es la eficiente:

> Aquello sin lo cual no se puede hacer el efecto, por ejemplo, el bronce respecto de la estatua, es causa en cuanto que es necesario, pero no causa en absoluto. Porque no es *synéktico* lo que es medio indispensable, sino que es cooperante (συνεργόν), y todo lo que actúa produce el efecto, previa disposición del paciente. Pues la causa dispone al sujeto y éste padece en cada caso según su índole, pues la disposición es productora del efecto, como lo son también los medios indispensables. Pues la causa no puede actuar sin esta disposición; pero ésta no

---

171 Simplicio, *In cat.*, 9; ed. Kalbf., 306, 15. Por la *Vita Plotini* (c. 14) de Porfirio sabemos que Plotino interpretaba a Aristóteles según las explicaciones de Ammonio; éste fue, por lo tanto, el amigo de los estoicos que introdujo elementos estoicos en la interpretación aristotélica.

172 Simplicio, *l. c.*, 302, 18.

173 Simplicio, *l. c.*, 308, 11.

174 Plotino, *Enéada* VI, 1, 16; Simplicio, *l. c.*, 306, 13 ss.

175 Simplicio, *l. c.*, 310, 14 ss.

es causa, sino coeficiente. Porque toda causa se concibe como el hacer, y la tierra no es capaz de hacerse a sí misma, ni de ser causa de sí misma. Y así sería ridículo decir que la causa de la combustión no es el fuego, sino la leña; y que la causa de la herida no es el cuchillo, sino la carne; y que la causa de ser derrotado un atleta no es la fuerza del adversario, sino su propia debilidad [176].

Con esta explicación se acerca Clemente Alejandrino aún más al sistema estoico, como lo seguirá haciendo en los apartados siguientes.

8.° *Instantaneidad de la causa.* "La causa synéktica (inmediata) no necesita de tiempo. Porque el cauterio produce dolor tan pronto como se aplica a la carne. De las causas procatárticas (antecedentes), unas necesitan de tiempo para producir el efecto, otras no" [177].

La procedencia estoica de esta doctrina está confirmada por Simplicio en los argumentos que expone contra la teoría de la causalidad estoica. La frase de Simplicio es como sigue:

> Muchas de las cosas que Plotino dice sobre el movimiento no concuerdan con los movimientos. Pues el que el movimiento sea intemporal es incompatible con la realización y fin del mismo [178].

9.° *Relación mutua de las causas.* "Toda causa, en cuanto tal, es comprensible por la mente como relación de alguien respecto de algo" [179]. Sigue una serie de consideraciones sobre la causalidad mutua que tiene lugar en la conservación de los seres, como en las piedras de una bóveda, en el aprender y enseñar. Hay *anticausas* como el asesino y el asesinado. La doctrina y aun los ejemplos son corrientes en el Estoicismo. El ejemplo de la bóveda, aplicado a la mutua ayuda que los hombres se deben prestar, lo trae Séneca [180].

10. *Sobre las causas concurrentes.* Trozo reproducido por Arnim como doctrina estoica [181]. Concurrencia con efectos contrarios. Por ejemplo, el sol ablanda la cera y endurece el barro. Ejemplos de la miel, vino, etc. [182].

11. *Las causas clasificadas según su grado de manifestación o cognoscibilidad.* Reproducido por Arnim [183], como evidentemente estoico.

12. *Nueva explicación de las causas procatárticas, synékticas, concausas, etcétera, en función de su cognoscibilidad* [184].

El capítulo que acabamos de resumir es, como se ve, un inventario de las doctrinas estoicas sobre la causalidad, teoría que tuvo honda repercusión en el neoplatonismo primeramente y más tarde en el escolasticismo medieval.

---

176 Clemente Alejandrino, *l. c.*; ed. Staehlin, III, 98, 7-18.
177 *L. c.*; ed. Staehlin, III, 98, 19-22.
178 Simplicio, *In categ.*, 9; Kalbf., 309, 9-11; cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 1 (42), 16, 19.
179 Clemente Alejandrino, *l. c.*; ed. Staehlin, III, 99, 26 ss.
180 Séneca, *epist.* 95, 53.
181 Arnim, II, 348; Clem. Alej., *l. c.*; ed. Staehlin, III, 100, 4-19.
182 Clemente Alejandrino, *l. c.*, III, 100, 20 ss.; cfr. Arnim, II, 350.
183 Clemente Alejandrino, *l. c.*; ed. Staehlin, III, 101, 4 ss. Cfr. Virgilio, *Ecl.* VIII, 80.
184 *L. c.*; ed. Staehlin, III, 101, 12 ss. Cfr. Arnim, II, 351.

Plotino consagra ocho capítulos enteros a la refutación del sistema aristotélico, defendiendo en sus puntos principales las doctrinas estoicas que acabamos de ver en Clemente Alejandrino [185]. Bréhier es de opinión que Plotino se ha inspirado en estos capítulos en la tercera hipótesis del diálogo *Parménides* (156 d) de Platón. Lo más probable a nuestro juicio es que Simplicio y Jámblico, sucesores en línea recta de Porfirio y Plotino, estaban bien informados de las fuentes de inspiración de su maestro, que fueron autores estoicos muy estudiados en Alejandría, a la sazón en que Plotino acudía a la escuela de Ammonio Sakkas en aquella ciudad. El mismo Bréhier apunta acertadamente la gran semejanza que existe entre la doctrina plotiniana y el dogma cristiano acerca del *lógos,* tal como lo explica Orígenes [186], que se inspira ampliamente en los estoicos. ¿Cómo explicar esa coincidencia entre Plotino y Orígenes en cuestiones tan básicas? Sus comunes relaciones con Ammonio Sakkas, maestro de ambos, proyectan un rayo de luz que puede iluminar el problema, como lo indica el mismo Bréhier, al decir que "en todos escritos el fondo de las ideas y la misma forma de la argumentación son tan parecidos, y tan impersonales los argumentos, que es preciso suponer que se han tomado de algún cuaderno de los que se transmitían de una escuela a otra" [187]. Esto dice el ilustre autor sobre las ideas plotinianas acerca del hado o de la providencia, que viene a coincidir con la teoría estoica sobre la causalidad.

Estas observaciones, que publicamos hace veinte años, pueden ser confirmadas actualmente por la nueva interpretación de Theiler acerca de las relaciones entre Ammonio, por una parte, y por otra Orígenes y Porfirio. W. Theiler, como es sabido, había defendido en 1944 que Ammonio es para nosotros "una gran sombra" (ein grosser Schatten) [188]. En su trabajo reciente: *Ammonios der Lehrer des Origenes* [189] demuestra Theiler, que los pasajes de Hierocles sobre Ammonio (atribuidos antes a Porfirio) provienen del mismo Ammonio. Además de estos pasajes ammonianos de Hierocles, afirma Theiler que "en la gran semejanza del sistema del escritor de la Iglesia Orígenes, con

---

[185] Plotino, *Enéadas,* VI, 1, 15-22. Comentando Bréhier (*Plotin,* VI, 1, 15) la identidad de las cuestiones que agitan Plotino y Simplicio, sospecha que ambos autores debieron usar un mismo extracto de algún comentador de Aristóteles. Ese comentador, a nuestro juicio, es Ammonio Sakkas: esta conjetura está fundada en Plotino, según dice expresamente Porfirio (*Vita Plotini,* c. 14), gran conocedor del Estoicismo y de Aristóteles: "en sus exposiciones reproducía la mente de Ammonio" (*l. c.*). Permítaseme aquí una digresión. El que en este punto vital del aristotelismo, Plotino abandonara al Estagirita para abrazar la sentencia más favorable al Cristianismo, es una manifestación del influjo que sobre él ejercía el cristiano. Y el que Ammonio sea en este punto todavía más cristiano que Clemente es un indicio más de que el *Corpus dionysiacum* que corrige a Clemente para adaptarlo más a las exigencias de la filosofía cristiana, no es de otro que Ammonio. La argumentación queda confirmada en *Ammonio Sakkas* I y el art. *Ammonio en las Catenas,* en *Est. Ecles.* 44 (1969), 383-432.

[186] Orígenes, *In Gen.*; en Eusebio, *Praep. evangel.,* VI, 11.

[187] Bréhier, *Plotin, Ennéades,* III, pág. 3.

[188] W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlín (1966), pág. VIII.

[189] *L. c.,* 1-45. Cfr. un resumen de la obra en *Emérita* (1967), 181-84.

el sistema ammoniano de Hierocles, se demuestra ahora por vez primera, que Orígenes oyó a Ammonio Sakkas"[190]. Por lo tanto, las afinidades entre la doctrina de Orígenes y Hierocles-Ammonio en el tema de la causalidad, hay que atribuirlas también a Ammonio, y por Ammonio a los estoicos.

Esta consideración vale también para Clemente Alejandrino. Sus ideas son las mismas que las de Plotino y Porfirio en el problema de la causalidad, aunque con un carácter estoico más franco y más lógico que no siempre se observa en Plotino, quien unas veces admite íntegramente la doctrina estoico-filoniana sobre el *lógos*, pero por otra parte niega algunas de las consecuencias que de ella se derivan sobre la providencia y sobre el concurso universal de Dios. Plotino, en efecto, sólo quiere admitir una providencia general de Dios sobre los hombres y rechaza expresamente la providencia particular[191], como incompatible con la libertad, negando en consecuencia la posibilidad de la redención de los hombres por Dios[192]. El cristianismo pudo admitir la teoría de la providencia y de la causalidad estoica con menos limitaciones que Plotino y Porfirio, cuyas concesiones al Estoicismo fueron reprobadas, como hemos visto, por sus sucesores Jámblico y Simplicio, a los que se pueden añadir Dexipo y otros.

Todas estas conexiones históricas entre el Estoicismo, el neoplatonismo y el cristianismo se establecen a principios del siglo III en Alejandría. El gran emporio de la ciencia, donde el Estoicismo había arraigado adquiriendo fama universal, iba a ser el sepulcro glorioso de la filosofía del Pórtico. Pero un sepulcro culturalmente fecundo para la filosofía, especialmente en el tema de la causalidad activa, que iría a pasar de la Física a la Metafísica.

Acabamos de indicar que el sistema estoico de la causalidad coincidía con los dogmas sobre el *lógos* y la providencia. Esta circunstancia, que no aparece con claridad suficiente ni en Clemente Alejandrino ni en los neoplatónicos, está confirmada por un testimonio inequívoco de Alejandro de Afrodisia y va a ser trasladada al cristianismo por el autor neoplatónico del *Corpus dionysiacum*, que corrige la falta de Clemente Alejandrino citándole nominalmente.

---

190 *L. c.*, 39.

191 Plotino, *Enéada*, II, 9, 9.

192 La redención es incompatible con el naturalismo integral de Plotino, según el cual la perfección es cosa que cada hombre debe conseguir para sí con los recursos ordinarios de la providencia general que Dios ejerce sobre el mundo mediante las leyes físicas. Aun la revelación está de más en el sistema plotiniano, donde la razón es capaz de construir la estructura interna de la vida divina y las relaciones entre sus tres hipóstasis. La Encarnación, como hecho histórico concreto, parece ser objeto de crítica expresamente orientada contra frases empleadas por San Juan en el prólogo del Evangelio, al decir que todo se hizo por Él (*Jo.*, 1, 3), el Verbo *se hizo* carne (*Jo.*, 1, 4). Plotino dice con insistencia que *no se hizo*, sino *se hacía* (*Enéada*, II, 9, 3) y *se hará*. La acción de Dios, es, según él, necesaria y eterna como las leyes de la lógica y de la naturaleza.

Comencemos por copiar un párrafo de Alejandro de Afrodisia, en que expone previamente la teoría estoica, para sometarla después a un análisis crítico, fundado en el autarquismo antiprovidencialista de Aristóteles:

> Dicen que este mundo —que es único y contiene todas las cosas, administrado por una naturaleza viviente, racional e inteligente— tiene el gobierno de todos los seres promoviéndolo conforme a cierta concatenación y ordenamiento, coexistiendo las primeras causas con las posteriores y uniéndose de este modo todas ellas mutuamente, no produciéndose nada en él sin que otra cosa la acompañe y se le una como a causa, y sin que en los efectos posteriores pueda alguno desligarse de los anteriores y dejar de acompañarles como atado a ellos. Y que a todo efecto le acompaña algo suspendido de él necesariamente como de su causa, y que todo efecto tiene siempre algo anterior a él, de quien depende como de causa. Pues sin causa no puede haber ni producirse nada en el mundo, porque ninguno de los seres está descoyuntado y separado de todos los anteriores. Pues si se introduce algún movimiento que carezca de causa, se desbarata y destruye y no puede perdurar el mundo eternamente regido por un ordenamiento y un gobierno. Y ese movimiento incausado se introduce si todos los seres y todos los efectos no tienen causas anteriores a las que siguen necesariamente. Dicen que es igual e igualmente imposible el producirse algo sin causa o de algo inexistente. Y este gobierno de todo se realiza de lo infinito a lo finito sin revoluciones y con toda distinción [193].

A continuación explica Alejandro de Afrodisia la división de las causas que actúan en esa red inmensa y única de la causalidad, que envuelve, según los estoicos, a todos los seres y todos sus movimientos, enumerando las causas *antecedentes*, las *concausas*, las *causas habituales* y las *synékticas*, que ya conocemos, haciendo ver que la causa verdadera y única es en último término la divinidad.

Para entender el alcance de la palabra *causa* en los estoicos, hay que tener presente que a veces abarcan bajo esa denominación, no sólo las causas físicas, sino también las morales y las lógicas, como se colige de un pasaje de Sexto Empírico, donde después de probar que el alma y Dios son causas, se añade que, de no haber dioses, su no existencia tendrá una causa [194]. Así podrían los estoicos responder a la objeción que contra ellos propone Alejandro al preguntarles de qué son causa en la serie de las generaciones los niños que mueren impúberes y los hombres que no se casan. Su impubertad y soltería sería precisamente la causa del no nacimiento de otros hombres. En cambio, arguyen los estoicos que si algo se pudiera producir sin causa o al azar, "nada impediría que de un hombre naciera un caballo" [195].

Esta concatenación de las causas la rechazaron los peripatéticos y académicos como incompatible con el margen de libertad que necesita el hombre para desarrollar sus actividades libres independientemente de la intervención

---

193 Alejandro de Afrodisia, *De fato,* 22-23; ed. Bruns, 191, 30-192, 17.
194 Sexto Empírico, *Adv. Math.,* IX, 196.
195 *L. c.*

e ingerencia divina. En otro lugar tratamos de los argumentos que de una y otra parte se esgrimían para afirmar o negar la compatibilidad de esa intervención universal de Dios con la libertad del hombre [196]. Los neoplatónicos, con Plotino a la cabeza, niegan que sea posible compaginar la libertad con esa predestinación de todos los actos y de todos los efectos [197].

3. Las causas en el "Corpus dionysiacum". El neoplatonismo cristiano tomó otra dirección. Ya Alejandro de Afrodisia, aunque no tan completo como Clemente en la enumeración de las causas estoicas, es más profundo y metafísico. La deficiencia metafísica de Clemente la corrige, aún con más profundidad que Alejandro, el autor del *Corpus dionysiacum,* con la ventaja de que acepta la teoría estoica, positivamente rechazada por Alejandro y muchos neoplatónicos, entre ellos Plotino, por lo menos negativamente, con no admitir esa causalidad integral de Dios sino para los seres. Esto sucede en Proclo, que no admite que haya causas de no seres.

El *Corpus dionysiacum* dedica un capítulo expresamente a este asunto, con el propósito decidido de atribuir a Dios la causalidad plena de todo, corrigiendo en esto lo que Clemente había omitido en su erudita referencia sobre las causas. Lo que quiere el escritor cristiano es ensalzar "la emanación hacedora del ser de la sustancia deífica a todas las cosas que existen" [198].

> Porque el nombre divino del bien se extiende a todas las emanaciones del Hacedor de todo (τοῦ πάντων αἰτίου), lo mismo a las cosas que son que a las que no son, y es superior a lo existente y a lo no existente [199].

La idea de que Dios es causa aun de lo que no existe es completamente estoica, como acaba de verse en la referencia de Alejandro. Como cristiano, no estaba obligado a usar de tales expresiones, aunque bien entendidas son perfectamente ortodoxas. Al adoptar este lenguaje, no parece obrar bajo la inspiración platónica, que es adversa a todo cuanto suponga idea estricta de creación, única hipótesis en la que emplea el *De diuinis nominibus* la frase de que Dios es causa de lo no existente, y que queda declarada por la superioridad de Dios en comparación de lo "no existente", es decir, de la materia. Los gnósticos y platónicos otorgaban a la materia (al no-ser, a la Nada) una eternidad positiva y misteriosa frente a Dios. El Areopagita purifica estas ideas, propias de una mentalidad que tiene sus orígenes en la prehistoria. El

---

196 *Die Sozialphil. der Stoa,* 29-36.

197 Plotino, *Enéadas,* III, 1, 7-8. Plotino defiende la combinación de la causalidad con el azar (III, 1, 9).

198 *De diuinis nominibus,* V, 1; MG, 3, 816.

199 *L. c.*

Estoicismo las conservó, apoyándose en tradiciones inmemoriales relativas al *vacío*, al *silencio místico*, a la *soledad escatológica* de los laberintos y tumbas sagradas de "los reyes y cónsules que se edifican soledades" (*Job*, 3, 14) en la cultura megalítica [200]. Esta mentalidad habrá de ser muy pronto barrida por los conceptos cristianos sobre Dios y la creación, que recoge el Areopagita.

El parentesco con la doctrina del Pórtico aparece de nuevo al comienzo del párrafo siguiente, al establecer la conexión de este nombre de *autor* o *causa* con la *providencia divina*. Como es sabido, propio de los estoicos es unir la teoría de las causas con la de la Providencia:

> Nos proponemos, por tanto, ensalzar estas denominaciones de Dios, que manifiestan las providencias divinas. Pues nuestro tratado no promete explicar y manifestar la bondad sobreesencial de la misma divinidad sobreesencial..., sino que canta su providencia externa, hacedora del bien, bondad por excelencia y causa de todos los bienes... Y no dice que una cosa es el bien y otra el ser, y otra la vida y la sabiduría, y la mente y la razón, ni que son muchas las causas y diversas las divinidades hacedoras de diversos efectos, unas superiores y otras inferiores, sino que todas son emanaciones y denominaciones que celebramos; y que una denominación es la que declara toda la providencia del único Dios, y otras las que manifiestan las providencias más o menos generales [201].

La única diferencia que existe entre esta exposición y la estoica de Alejandro es que aquí se hace resaltar la unicidad divina con un relieve inusitado en el Estoicismo. En párrafos admirables llama a Dios "causa sobrenatural de todo ser posible, hacedor del ente, de la existencia, de la persona, de la sustancia y de la naturaleza, principio y medida de los siglos, que da su ser al tiempo, tiempo de cuanto es hecho, ser de cuanto es, origen de cuanto es engendrado [202].

Sin preocuparse de si la universalidad de acción de Dios compromete la libertad humana —tesis que el autor del *Corpus dionysiacum* nunca pone en duda—, acumula expresiones para explicar la intimidad a que en todo ser llega la acción causativa de Dios, haciendo ver que "para todos los seres y tiempos, es decir, conjuntos de hechos que integran la historia, el ser proviene de lo que preexiste. Y toda eternidad y tiempo depende de él, la causa de toda eternidad y tiempo es el preexistente. Todo participa de él y no deja a ningún ser... Y si quieres llamar vida sustancial al principio de los seres vivos en cuanto vivos; y semejanza sustancial o subsistente al principio de las cosas semejantes en cuanto semejantes; y unión subsistente al de las cosas unidas en cuanto unidas, y así a los principios de otras cosas..., hallarás que estas

---

[200] Sobre este concepto de la Nada hablamos más arriba, citando a Orbe, *Est. Valentinianos*, II, 275 ss. Véase también *Est. Valentinianos*, IV, 321 ss., donde cita a G. Gruber, *Zoe*, 29 ss., 122 ss. Trabajos muy importantes sobre la *nada* o *vacío* (*uts* en vascuence) realiza actualmente en España y Norteamérica el P. Ángel Goenaga.

[201] *L. c.*, V, 2.

[202] *L. c.*, V, 4.

participaciones subsistentes primeramente participan del ser y ante todo son lo que son, para después ser principios de esto o aquello"[203].

A la objeción que Alejandro de Afrodisia oponía a los estoicos al decir que no todos los efectos son principios de otros efectos, contesta aquí el autor del *Corpus dionysiacum* precisando el pensamiento estoico-cristiano. En las series de causas establecidas por los estoicos cabría pensar que en un ser que comienza a existir es tan esencial el ser causa de otro efecto como el ser lo que es. El filósofo cristiano dice que en los seres contingentes, aun cuando sean energías subsistentes y universales, como la vida, la semejanza esencial, los vínculos sociales, y otras realidades —de cuya existencia afirmada por los peripatéticos el autor no quiere dar su juicio definitivo—, aun esas energías subsistentes y primeras, caso de que existan, son efectos participados de la acción creativa de Dios, y no formas ni energías increadas, como suponían los peripatéticos. Y antes de ser principios de otros efectos posteriores en la serie de las generaciones de las cosas, tienen que comenzar por recibir de Dios lo que son. Con esta salvedad, y la idea antes indicada de que aun lo no existente depende de Dios (en el sentido prehistórico tradicional antes explicado), queda completada la doctrina estoica sobre la causalidad universal del *lógos* divino, y el concurso de Dios a todas y cada una de las acciones de los seres contingentes según las leyes eternas de su Providencia.

Esta red universal de la dependencia mutua de las causas entre sí y de la causa primera, la compara el *Corpus dionysiacum* a una circunferencia cuyos puntos todos son como proyecciones del centro del que dependen.

> En el centro todas las líneas del círculo coexisten mutuamente unidas, y el punto central tiene todas las líneas rectas uniformemente unidas entre sí y con el único principio del que salieron, estando completamente unidas en el centro. Y cuando se alejan poco del centro se separan poco entre sí, y más cuando más se alejan. En una palabra, cuando más distan del centro distan también más entre sí[204].

He aquí el gran principio de la espiritualidad cristiana. Mayor incorruptibilidad a mayor unidad y mayor unidad cuanto más se acerque un ser a Dios. De aquí se deduce la jerarquía de los seres; los más cercanos a Dios, los ángeles, son los más espirituales; los más unos, los más inteligentes y perfectos. Síguenles las almas de los hombres en todas estas perfecciones[205].

El escritor cristiano modifica ligeramente los conceptos estoicos sin que se pueda decir que se aparte de la teoría estoica ni que la copia servilmente. Esta especie de juego de ideas y términos prosigue en el párrafo que comentamos al decir:

---

203 *L. c.*, V, 5.
204 *L. c.*, V, 6.
205 *L. c.*, V, 8.

El preexistente es todas las cosas, como causa de todo, y por *contener* y *pretener* (συνέχων καὶ προέχων) en sí todos los términos de todas las cosas[206], donde parece aludir a las causas antecedentes y synékticas de los estoicos, reduciéndolas todas a Dios.

Esto aparecerá más claro cuando directamente se refiera a Clemente unas líneas más abajo.

Para introducir, en vez de las expresiones estoicas y platónicas, términos específicos de la Escritura, todas estas causas las abarca en las predestinaciones divinas explicadas en las epístolas paulinas. Al mismo tiempo, insinúa la solución del problema del conocimiento eterno que Dios tiene de las cosas futuras, cuando dice:

Decimos que las razones hacedoras de los seres y unitivas de los mismos que preexisten en Dios, son paradigmas o modelos. La Teología las llama predestinaciones y voliciones divinas y buenas, predefinitivas y hacedoras de los seres, según las cuales el Sobresustancial predefinió y produjo todas las cosas[207].

La afinidad entre el "hacer la sustancia" (οὐσιοποιούς), las predestinaciones (ὁρισμούς) y el paradigma o modelo, alude a una terminología propia de los constructores, común a la cultura antigua, que aplicaba esa terminología a la fábrica del mundo. Arnobio el Viejo, versado en la religiosidad precristiana primitiva, norteafricana y occidental, más que en los conceptos cristianos, llamaba hacia el 303 a Atlas "tibicinem illum ac destinam coeli" (*puntal* y sostén del cielo)[208]. Su expresión armoniza con *Rom.*, 1, 1: "Pablo, siervo de Cristo, llamado apóstol *cortado* (ἀφωρισμένος) para el evangelio". En *Num.*, 30, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 (hasta ocho veces), se repite *asar* (ὁρίζειν ὁρισμόν) y vuelve a repetirse el *horismós* en el v. 17 como sinónimo de juramento vinculatorio de la mujer, base de formación de la familia o casa, que K. L. Schmidt traduce: *sich eine Bindung auferlegen*[209], aunque sin establecer la afinidad de estas expresiones con otras que han pasado de la Escritura al latín cristiano, como *praeordinare, separare, praecognoscere praedestinare,* que recurren asimismo el *pharas* arameo, para denotar separación y selección. Los *lapides destinati* eran para las honderos piedras escogidas o especialmente talladas. La traducción más castiza al español sería, según eso, *praedestinatus* = *cortado,* pero denotando siempre selección calculada de un hombre o de un trozo de piedra u otro objeto para un conjunto o para una función especial. El Areopagita emplea este lenguaje filosófico-teológico para la acción divina en la creación.

Este modo de armonizar la presencia eterna de Dios y la procedencia de todas las cosas de la voluntad libre del Señor, es una respuesta tácita a las

206 *L. c.*, V, 8; MG, 3, 824 B.
207 *L. c.*, MG, 3, 824 C.
208 Arnobio, *Adv. nat.*, II, 69; CSEL, 4, 104.
209 Schmidt, K. L.

objeciones de que era objeto la teoría providencialista y fatalista de los estoicos. Un pasaje de Máximo Confesor viene a confirmar que esta solución tuvo su origen en el círculo filosófico de San Panteno en Alejandría. Dice así el comentador del Areopagita:

> Estas razones que digo, el Santo Dionisio Areopagita enseñaba que en la Escritura reciben el nombre de predestinaciones y voliciones divinas. Del mismo modo los de Panteno, que fue maestro del gran Clemente, el de los *Stromata,* dicen que acostumbra la Escritura llamarlas voliciones divinas [210].

A continuación refiere el mismo San Máximo cómo los cristianos respondieron, a las impertinencias de unos paganos soberbios, que Dios conocía lo futuro por medio de esas voliciones suyas. Los esfuerzos de acomodación de la doctrina estoica a la verdad de la Escritura, y estos incidentes recogidos por el comentador del *Corpus dionysiacum,* demuestran que el trozo que comentamos es uno de los primeros y más importantes temas abordados por la filosofía cristiana, que en sus mismos balbuceos encuentra fórmulas inesperadas para plantear y dar solución a los problemas más misteriosos que preocupan al hombre desde los albores de la Historia, registrados en el Estoicismo.

Así, nada tiene de extraño que el autor del *Corpus dionysiacum,* que ordinariamente se acomoda tal cual al recurso literario de poner su doctrina en los labios venerables de Dioniso Areopagita, el discípulo de San Pablo, al llegar a cuestión tan vital haga alusión a la teoría de las causas de Clemente el filósofo, para aquilatar la orientación que el pensamiento cristiano debía adoptar en punto tan grave. Sus palabras, que parecen referirse a cuadernos de clase —como los que poco antes indicaba Bréhier— o a temas de conversación científica entre los cristianos de Alejandría, y no precisamente al capítulo último de los *Stromata,* son como sigue:

> Pero si opina el filósofo Clemente que aun los paradigmas que son principales en los seres [adviértase que donde Clemente dice αἴτια Dionisio emplea el término παραδείγματα] se dicen con relación a algo, no procede en su discurso mediante los nombres más propios, perfectos y sencillos. Y aun concediéndole que esto está bien dicho, debemos tener presente la Teología, que nos previene que *no te ha dado esos modelos para que vayas tras ellos,* sino para que, conociendo la proporción que ellos tienen, ascendamos lo posible al conocimiento de la causa de ellos [211].

El aviso es de importancia capital para la filosofía cristiana. Los objetos visibles son paradigmas que Dios nos enseña para que nos sirvan de modelos en el conocimiento divino, que ha de ser ascendente, de los efectos a la

---

210 S. Máximo Confesor, *De locis diffic. Dionysii et Gregorii*; MG, 91, 1085. Las discusiones sobre "el filósofo Clemente" pueden verse recopiladas en C. Pera, *S. Thomas in lib. B. Dionysii de diu. nom.,* Roma, 1950, 251.

211 Cfr. *De diu. nomin.,* V, 9; MG, 3, 824-825.

causa de ellos. Tal es la enseñanza de la Teología[212]. El autor del *Corpus dionysiacum* termina haciendo una acomodación de las diversas clases de causas a este sistema teocéntrico: "El principio de todos los seres y su fin es, pues, el Preexistente. Principio, en cuanto que es causa. Fin, en cuanto que es motivo y término de todo e infinitud de toda infinitud"[213]. Estas mismas ideas ha desarrollado más extensamente en otro pasaje, donde la hermosura de Dios es ensalzada como origen de toda causalidad:

> De esta hermosura proviene que cada cosa sea hermosa según su propia índole. En la hermosura se fundan todas las relaciones, amistades y comunicaciones. Por la hermosura se juntan cuantas cosas están unidas. La hermosura es principio de todas las cosas, como causa eficiente y motriz, como causa synéktica que contiene todas las cosas con el amor de su propia hermosura; como fin de todo, que se apetece como causa final, pues todo se hace por motivo de hermosura; como ejemplar, porque según ese modelo se predeterminan todas las cosas. Por eso la bondad y la hermosura son la misma cosa, pues todo apetece lo bueno y lo hermoso conforme a todas las causas, y nada hay en la naturaleza que no participe de la hermosura y de la bondad, pues resulta hermoso y bueno, cuando se alaba a Dios sobresustancial negándole todas las cosas[214].

La impostación que la teoría estoica de las causas recibe en este pasaje areopagítico supera el orden de las leyes de la naturaleza y pertenece claramente a la Metafísica. El filósofo cristiano completa definitivamente la evolución doctrinal ascendente, promovida por Séneca.

4. En la teoría del conocimiento. La solución positiva y última la da Crisipo con dos razones, de las cuales la primera se funda en la teoría del conocimiento que enseñaba la Estoa. Los Estoicos admitían, en general[215], la necesidad de la acción previa de los estímulos externos para el proceso cognoscitivo del hombre pero en una forma muy distinta de la aristotélica. Comparemos brevemente ambas teorías. Según Aristóteles podríamos distinguir en el proceso cognoscitivo tres fases, de las cuales las dos primeras son activas. Decimos que esta fase coincide con la anterior fundados en la siguiente explicación de Aristóteles, que dice así:

---

212 *Ex.*, 25.

213 *De diu. nom.*, V, 10.

214 *L. c.*, IV, 7.

215 Decíamos "en general", porque en la doctrina estoica la oscuridad es visible: ὁρατὸν εἶναι τὸ σκότος. Así lo dicen Sphairos (Aecio, VI, 15, 1; *Dox. gr.*, 405, A, I, 627), Crisipo (Aecio, IV, 15, 3; *Dox. gr.*, 406, A, II, 866) y Alejandro de Afrodisia (*De anima lib. mant.* 131, 35, ed. Bruns; SVF, II, 868). El motivo por el que en la oscuridad no sean las cosas claramente visibles lo da S. Agustín: "Sed tamen ea lux, quae in sensu uidentis est, tam exigua docetur, ut nisi adiuuentur extraria luce, nihil uidere possimus" (*De Gen. ad litt.*, I, 16: ML, 34, 258).

Νῦν δέ, περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες, εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα· ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά· πῶς δὲ τοῦτο, δεῖ ζητεῖν. τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς τὰ δυνάμει, ἡ δὲ ἐντελεχείᾳ εἰς τὰ ἐντελεχείᾳ. τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταῦτά ἐστι, τὸ μὲν ⟨τὸ⟩ ἐπιστητὸν τὸ δὲ ⟨τὸ⟩ αἰσθητόν. ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.

En resumen, digo de nuevo que el alma en cierta manera se identifica con todas las cosas, porque éstas son sensibles o inteligibles, mientras que la ciencia es en cierto modo idéntica a lo inteligible, y la sensibilidad a lo sensible... Porque el alma tiene que identificarse con las cosas mismas o con sus formas inteligibles y sensibles; no se puede identificar con las cosas mismas, porque la piedra, por ejemplo, no está en el alma, sino su forma (τὸ εἶδος). Así pues, el alma es algo así como la mano. Porque la mano es el instrumento de los instrumentos (el instrumento universal con que se manejan y por cuyo medio hace el hombre los instrumentos mismos); igualmente, la inteligencia es la forma de las formas (εἶδος εἰδῶν), y la sensación, forma de lo sensible[216].

A las mismas conclusiones llegamos al estudiar la forma en que el movimiento o el impulso se comunica de cuerpo móvil a cuerpo movido; la misma forma que estaba en el móvil surge en lo movido y, al sufrir lo movido esta forma que en él se ha producido, comienza *ipso facto* a moverse. Como agudamente advierte Carterón en su análisis de las teorías aristotélicas sobre el movimiento o fuerza, hay un paso que nunca llega a explicarse en Aristóteles y es el "fieri" de esa forma idéntica que pasa de móvil a movido o que surge en ellos. Nos explica el movimiento en su forma medio estática, no en el momento mismo de verificarse[217].

Con razón insiste Carterón en la idea de que Aristóteles quiere explicar las dificultades del movimiento por la teoría del conocimiento (porque, a la verdad, es más fácil imaginarse que una forma inteligible pueda estar simultáneamente en lo conocido y el cognoscente, que la simultaneidad de la forma de movimiento en móvil y movido), así como también en la teoría de que en último término para Aristóteles la forma consiste hasta cierto punto en una privación o que la privación es lo intermedio entre el ser y el no ser. Aunque

---

[216] Arist., *De anima,* III, 8, 431 b, 20 ss. Véase también la *Metaph.,* 1074 b, 21; 1075 a, 4. Para la recta inteligencia de estos conceptos aristotélicos hay que advertir que el νοῦς ποιητικός no se identifica con el *entendimiento posible* de los escolásticos. Tampoco usó Aristóteles el término νοῦς ποιητικός en sentido "actuante". La identidad entre la potencia y el objeto aparece a cada paso en Santo Tomás. Véase, por ejemplo, *Summa contra Gentes,* I, 15, nota 4 de las adiciones del autógrafo; cf. I, 57. La acción de los objetos externos sólo la requiere Santo Tomás para el conocimiento sensible, no para la inteligencia. Véase una explicación de conjunto en la *Summa contra Gentes,* I, 54, nota 6 del autógrafo, un conato de armonización entre Aristóteles, Plotino, San Agustín y el Comentador, respecto al "omnes formae sunt in potentia in prima materia".

[217] Cf. Carterón, Henr., *La notion de force dans le système d'Aristote,* París, 1923, 219.

Aristóteles no lo dice expresamente, creemos que, dada la primacía que entre sus formas ocupan las formas sensibles, esta teoría de la privación como forma o principio de formas tenía que suscitarse en él por el hecho a todos manifiesto de que al hacer, por ejemplo, una estatua de Júpiter, la forma de Júpiter va apareciendo en el bloque de mármol a medida de que se le va privando de las formas sucesivas que tenía y va adquiriendo el mismo bloque hasta que llega la forma perfecta. La entelequia es lo que los escolásticos formularon, diciendo que la forma *educitur ex potentia materiae.*

Según Aquiles Tacio, la doctrina de la pérdida o de la privación es el rasgo para discriminar a Aristóteles de los estoicos y de los epicúreos:

Ἀριστοτέλης δὲ ὁ Σταγιρίτης ἀρχὰς λέγει τῶν ὅλων εἶδος καὶ ὕλην καὶ στέρησιν[218].	Aristóteles el Estagirita dice que los principios de todo son la forma, la materia y la privación.

En esta teoría de Aristóteles aparece clara la primacía de lo material y palpable sobre lo inmaterial. Dentro del aristolelismo tiene vigencia el principio cognoscitivo, de que nada puede conocerse con la mente sin que antes hubiera estado en los sentidos: "nihil potest cognosci ab intellectu, quod prius non fuerit in sensu". Este principio es desconocido en el Pórtico.

La importancia que tiene la teoría estoica del conocimiento en la historia de la filosofía aparece al compararla con el aristotelismo y teniendo en cuenta que el sistema aristotélico era hasta cierto punto general en todos los filósofos antiguos. El núcleo de la filosofía estoica está en la doctrina del *lógos.* El *lógos* es la fuerza universal y la causa de toda cualidad. Así se libra del mecanismo de las cualidades, que Carterón reprende en Aristóteles, sin caer en el materialismo atomístico. El rasgo propio del Pórtico está en su activismo. La Estoa distinguía también tres fases en el conocimiento: la primera abarca tanto la actividad de lo cognoscible en el conocimiento sensible, como la del *Hegemonikón,* que es necesaria en las tres fases. La segunda es el asentimiento o συγκατάθεσις, que procede de la fantasía. En Aristóteles, sólo la tercera fase es activa. En la Estoa el *Hegemonikón* actúa en las tres fases. Recuérdese lo dicho en las págs. 39 s., al comparar el *lógos* estoico con el helénico.

En la tercera fase las facultades humanas, al recibir la sacudida que desde el exterior les viene, examinan bien la forma externa que se les quiere introducir a lo interior del alma y la rechazan o la aceptan según sea o no conforme con la misma naturaleza del hombre. Con esta última modalidad acepta la Estoa un principio axiomático de la mentalidad antigua que debió también influir en la teoría aristotélica, y es que debe haber conformidad entre la facultad cognoscitiva y el objeto conocido para que sea posible el conocimiento; sólo es admitida la forma externa en caso de que sea asimilable o familiar.

---

218 *Isagoge,* ed. Petavii, París, 1630, pág. 125 A.

2. EL ACTIVISMO ESTOICO

El activismo estoico, por su gran importancia, merece que lo expongamos con alguna mayor atención. Fijémonos en el conocimiento visual. En su producción actúan dos fuerzas, o mejor dicho, una fuerza doble: la del *Hegemonikón,* o sea la anímica, y la del objeto visible. El alma lanza desde el cerebro un rayo, que pasa por el orificio de la pupila y se extiende en forma de cono. El vértice de ese cono es la misma pupila; la base se halla en el campo visual que nuestra mirada quiere observar. Esta teoría parece ser corriente en el Pórtico y en los autores por él influidos[219]. Si observamos la base de ese cono tal como se apoya en los objetos, pueden ocurrir dos cosas: que el objeto carezca de luz propia, o que la luz del objeto actúe simultáneamente con la luz proyectada desde la pupila. Al primer caso se refieren estas palabras de Aecio:

Οἱ Στωικοὶ ὁρατὸν εἶναι τὸ σκότος. ἐκ γὰρ τῆς ὁράσεως προχεῖσθαί τινα εἰς αὐτὸ αὐγήν· καὶ οὐ ψεύδεται ἡ ὅρασις· βλέπεται γὰρ ταῖς ἀληθείαις, ὅτι ἐστὶ σκότος.

Los estoicos dicen que la oscuridad es visible, porque el ojo lanza sobre ella cierto rayo y la vista no se engaña; se ve pues en realidad, porque la oscuridad existe[230].

Esta proyección misteriosa la explica Séneca por la teoría de la *intentio* o τόνος. Precisamente la rapidez con que la vista lanza por el universo las ráfagas escrutadoras y penetrantes de la mirada es un argumento para demostrar la potencia de la tensión espiritual del alma. Así lo dice Séneca:

Ostendit intentionem spiritus uelocitas eius et diductio. Oculi statim per multa milia aciem suam mittunt; uox una totas urbes simul percutit[221].

La rapidez y la expansión del aliento descubren su tensibilidad. Los ojos lanzan en un instante su rayo sobre muchas millas; una misma voz repercute a un tiempo en todas las ciudades.

---

219 Cfr. Arnim, II, 863, 864, 866, 867. Así, por ejemplo, Crisipo: Χρύσιππος κατὰ τὴν συνέντασιν τοῦ μεταξὺ ἀέρος ὁρᾶν ἡμᾶς, νυγέντος μὲν ὑπὸ τοῦ ὁρατικοῦ πνεύματος, ὅπερ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῆς κόρης διήκει, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν περικείμενον ἀέρα ἐπιβολὴν ἐντείνοντος αὐτὸν κωνοειδῶς, ὅταν ᾖ ὁμογενὴς ὁ ἀήρ. (Aecio, *Doxographi graeci,* pág. 406; I, 15, 3.) De modo parecido describe Calcidio este proceso de la visión comparándola a una descarga eléctrica "lanzada por los ojos" (Arnim, II, 863.) Estas conclusiones sobre el activismo gnoseológico de la Estoa han sido suscritas en las críticas de nuestra edición alemana por F. Solmsen en *American Journal of Philology,* 58 (1937), 103; H. Windischer, en *Klio,* 39 (1936), 103; Kilb, *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa,* pág. 6.

220 Aecio, *Plac.,* IV, 15, 2; Arnim, II, 869.

221 Séneca, *Nat. q.,* II, 9, 1.

El conocimiento sensible es en estos casos de origen subjetivo, pero no falso. En el segundo caso el objeto visible contribuye a la visión. Su luz reacciona de algún modo a lo que sale por los ojos. Alejandro de Afrodisia opone a los estoicos esta objeción:

Ἔτι διὰ τί ἐκ μὲν φωτὸς τὰ ἐν σκότῳ ὄντα οὐχ ὁρᾶται, ἐκ δὲ σκότους τὰ ἐν τῷ φωτί;	¿Por qué no se puede ver desde la claridad lo que ocurre en la oscuridad, y se puede ver desde la oscuridad lo que pasa en la luz? [222].

Los estoicos contestan diciendo que el aire iluminado tiene más fuerza de tensión y puede ofrecer una resistencia (ἐπέρεισις) capaz de provocar un movimiento en los sentidos (αἴσθησις)[223]. A la colisión de las dos fuerzas se le llama συνέντασις (*contentio*). También recibe el falso nombre de συγκατάθεσις (*assensus*), que cuadra mejor al conocimiento intelectual. Prescindiendo de casos excepcionales, podemos formular la ley general, de que la αἴσθησις corresponde a la φαντασία (aunque teniendo en cuenta que la φαντασία tiene un sentido más amplio, pues puede representar aun objetos inexistentes; mientras que la αἴσθησις sólo representa objetos reales, aun en las mismas ilusiones); del mismo modo corresponde la συνέντασις *(contentio)* al asentimiento (συγκατάβασις). Ambos procesos se incluyen en la *comprehensio* (κατάληψις). La συνέντασις τοῦ μεταξὺ ἀέρος y la αἴσθησις son fases del conocimiento externo, mientras que la fantasía y el asentimiento son conocimiento subjetivo e interno. La *comprehensio* es *posesión* total.

Resumamos algunas teorías que no coinciden con la nuestra. Heinemann quiere dar por definitivo el carácter exclusivamente sensitivo del conocimiento en la Estoa antigua[224]. Con todo, creo que de la exposición precedente se deduce lo contrario, a saber, el carácter eminentemente intelectual del conocimiento en la Estoa, aun cuando en él se representen cosas materiales.

El *lógos* o el *Hegemonikón* es la última, esencial y definitiva causa del conocimiento humano.

Bonhöffer[225] identifica las fases del *assensus* y de la *comprehensio*: "Según Cicerón, *Ac.*, I, 41, el mismo Zenón llamaba al *visum* comprehensible, es decir, φαντασία καταληπτική *cum acceptum iam et approbatum esset comprehensionem*". Por lo tanto, la κατάληψις se cierra con el acto de la συγκατάθεσις. "Con todo, a nuestro parecer, Cicerón en el párrafo aludido distingue el *visum* del *assensus*, y añade: 'Id autem visum, cum per se ipsum cerneretur, comprehensibile (καταληπτόν). Sed, cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem'". Bonhöffer parece identificar el τὸ κατα-

---

222 Alex. Aphrod., *De anima*, 131, 30 Bruns; Arnim, II, 868.

223 *L. c.*, 132, 26 ss.: εἰ γάρ, διότι σῶμα, ἐπέρεισις αὐτῷ γίνεται, ἂν μὴ σῶμα ᾖ, δῆλον ὅτι οὐκ ἐπερεισθήσεται.

224 Heinemann, *Poseidonios*, etc., II, 445 ss.

225 Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, pág. 178.

ληπτόν con la κατάληψις, cosas que en Cicerón aparecen diversas. Todo el párrafo de Cicerón coincide con nuestra teoría: cuando el objeto es visible por sí mismo, no le hace falta la fantasía. Y una vez que el objeto es comprehensible, se realiza la *comprehensio.* Sin duda que en la confusa terminología de los autores se pueden encontrar pasajes donde no se establece la distinción de las tres partes que nosotros distinguimos; pero sobre ellos está la explicación inequívoca de Zenón con la comparación de la mano, así como otras frases semejantes, que distinguen claramente las tres fases. Otro punto en el que me separo de Bonhöffer es la tesis por él defendida de que la función del *Hegemonikón* es pasiva en parte. El *lógos* es esencialmente activo; la pasividad es atributo exclusivo de la materia. Lo más que podemos admitir, cuando se trate de dos fuerzas antagónicas, es que una neutraliza o aniquila a la otra, pero nunca que una fuerza activa se transforme en pasiva.

Bréhier[226] es más radical que Bonhöffer. Para él es "la représentation compréhensive... une image toute passive". Además, todo el tratado del conocimiento lo encontramos en Bréhier desviado en una dirección extraña al Pórtico. Bréhier desconoce el concepto estoico del conocimiento, cuando le reprocha los prejuicios criteriológicos de la filosofía moderna. No negamos que también los estoicos trataban de la objetividad o subjetividad del conocimiento humano. Pero esto constituía para ellos un problema accesorio. El problema fundamental de la gnoseología estoica era la οἰκείωσις, cuestión biológica y ética a la vez. El estoico ve dos fuerzas que actúan en el hombre o sobre el hombre. En última instancia, ambas proceden del *lógos* cósmico, pero en los casos concretos reaccionan la una contra la otra. Son la fuerza interna y la fuerza o luz que viene de fuera. El sabio transformará en provecho propio todas las influencias desacostumbradas y extrañas, gracias a la fuerza irresistible de su propio *lógos.* El necio y el vicioso, por su debilidad, se dejan vencer. El sabio tiene la personalidad necesaria para acomodárselo todo como le conviene. El necio carece de esta personalidad y es juguete de las fuerzas cósmicas.

Stein[227] se inclina hacia la tesis de la actividad, que descansa principalmente en el siguiente pasaje de Sexto[228]:

> Las tendencias, el *assensus* y la *comprehensio* son ciertamente cambios del Hegemonikón, pero se diferencian de la fantasía, pues ésta es una pasión (πεῖσις) y una disposición en nosotros, mientras que aquellos son energía y actividad, más aún que las tendencias.

La autenticidad estoica de este testimonio está garantizada por otro no menos significativo de Diógenes Laercio. No suscribimos a Stein el que la re-

---

226 Bréhier, *Chrysippe,* pág. 95.
227 Stein, *Die Erkenntnis Theorie der Stoa,* pág. 122, nota 238 ss.
228 *Adv. math.,* VII, 255.

presentación de cosas inmateriales sea una pasión (πάθος); Sexto emplea la expresión más suave de πεῖσις. En Séneca encontramos un pasaje importante, donde distingue tres fases en cualquier actividad anímica. Las tres fases corresponden exactamente a las tres del conocimiento; sólo en la primera es accesible al agente la acción externa: sólo él actúa en las otras dos. El pasaje es una prueba decisiva para nuestra tesis del "espiritualismo" del *lógos* cósmico. Dice así:

Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmauit hunc impetum[229].

Un animal racional nada hace si primero no fue estimulado por una apariencia de algo, luego se lanza y después su asentimiento confirma este movimiento.

La teoría gnoseológica de la Estoa se puede confrontar y aclarar con pasajes de San Agustín, que sostiene la doctrina estoica del conocimiento, que es una piedra angular de la filosofía y teología agustiniana. En el diálogo *De quantitate animae* habla así:

Augustinus: Imo ita est; is enim (uisus) se foras porrigit, et per oculos emicat longius quaquauersum potest lustrare quod cernimus. Unde fit ut ibi potius uideat... Non ergo tu uides, cum me uides?

Euodius: Quis hoc insanus dixerit? omnino ego uideo, sed emisso uisu per oculos uideo... Visu, inquam, porrecto in eum locum, in quo es, uideo te ubi es: at me ibi non esse confiteor, sed quemadmodum si uirga te tangerem, ego utique tangerem, idque sentirem...

Augustinus: Nihil ergo temere concessisti...[230].

Agus.: Así es, sin duda; pues ella (la vista) se proyecta fuera, y a través de los ojos se lanza aún más lejos en todas direcciones para poder aclarar lo que vemos. Así pues, resulta que ve mejor allí... ¿O es que tú no ves cuando me ves?

Evod.: ¿Quién hay tan loco que esto dijera? Sin duda que yo veo, pero lo hago gracias a la vista que lanzo a través de los ojos... Digo que, gracias a que proyecto la vista a ese lugar en que tú estás, puedo ver dónde estás: pero afirmo que yo no estoy allí, sino que, si yo te tocara con una vara, sería como si yo mismo te tocara, y así lo sentiría...

Agus.: Nada peligroso has concedido...

Agustín emplea en toda la obra fuentes estoicas sin citarlas. Sólo indirectamente alude al Pórtico, cuando dice:

An ignoras quibusdam philosophis et peracutis uisum esse, ne idipsum quidem quod mente comprehenditur, ad nomen aspirare scientiae, nisi tam firma comprehensio sit, ut ab ea mens nulla ratione queat dimoueri?[231].

¿Acaso ignoras que incluso algunos de los filósofos más avisados pensaron que ni siquiera aquello que es encerrado en la inteligencia debe aspirar al nombre de ciencia, a no ser que esa ligazón sea tan sólida que el intelecto no pueda librarse de ella mediante razonamiento alguno?

---

229 Séneca, *Ep.* 113, 18.
230 S. Agustín, *De quant.*, 43; ML, 32, 1060.
231 *L. c.*, 58; ML, 32, 1068.

En el *De musica* describe esta teoría con más exactitud aún:

> Agit porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et nobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum... cum autem adhibentur ea, quae nonnulla, ut ita dicam, alteritate corpus adficiunt, exserit attentiores actiones suis quibusque locis atque instrumentis accommodatas: tunc uidere uel audire uel olfacere uel gustare uel tangendo sentire dicitur [232].

Ahora bien, el alma no puede tener un papel pasivo ante la acción material de los cuerpos, como dice algo antes:

> Quod, si credimus, deteriorem illam (animam quam corpus) credamus necesse est. Quo, quid miserius, quid detestabilius credi potest? [233].

> Y si admitimos eso, sería necesario creer que el alma es de más baja especie que el cuerpo. ¿Qué creencia es más pobre y lamentable que ésa?

Es preciso que destaquemos la relación, clarísima en este capítulo, entre la doctrina agustiniana y la estoica en el tema del *Hegemonikón,* del conocimiento y del *tónos.* En todos estos campos concuerda la Metafísica agustiniana con la estoica.

San Agustín no titubeó nunca en esta teoría, que expuso ya en sus primeros escritos filosóficos. En 387-388 escribió en Roma el *De quantitate animae,* y el *De musica* entre 387-391. Cuarenta años más tarde aplica la misma teoría al conocimiento beatífico en el cielo:

> Quam ob rem fieri potest, ualdeque credibile est, sic nos esse uisuros mundana corpora tunc coeli noui et terrae, ut Deum ubique praesentem... uideamus. Ita quaqumque spiritualia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur [234].

> Por eso es posible y muy creíble, que entonces veremos los cuerpos mundanos del cielo nuevo y de la tierra, como a Dios omnipresente... Así a cualquier parte que tornemos los ojos espirituales-luminosos de nuestros cuerpos, veremos a Dios incorpóreo que rige todo aun — a través de los cuerpos.

Aquí pertenece también este pasaje:

> Alia est enim lux quae sentitur oculis, alia quae (los codd.: *aliudque* y *alia qua)* per oculos agitur, ut sentiatur. Illa enim in corpore, haec autem quamuis per corpus ea quae sentit percipiat, in anima tamen est [235].

> De un tipo es la luz que se percibe con los ojos, y distinta es la que actúa a través de los ojos y con la cual se percibe. Pues aquella reside en el cuerpo y sin embargo ésta, a pesar de que lo que percibe lo logra mediante el cuerpo, está en el alma.

---

232 "Según pienso, algo luminoso actúa en los ojos, aire serenísimo y nobilísimo en los oídos, algo sombrío en las narices, la humedad en la boca, en el tacto algo terreno como barro... mas, al aplicarse objetos, que por así decirlo, afectan al cuerpo con cierta alteridad, realiza sus actos con mas atención, adaptándoles a sus sitios e intrumentos: entonces se dice que vemos, olemos, gustamos y tocamos con los sentidos". *De musica,* VI, 5, 10; ML, 32, 1169.

233 *De musica,* V, 5, 8.

234 *De Ciu. Dei,* 22, 29, 6; ML, 41, 800.

235 *De Gen. ad litt.,* lib. imp., 5, 24; ML, 34, 228.

Y también en el *De Genesi*[236]:

Iactus enim radiorum ex oculis nostris cuiusdam quidem lucis est iactus et contrahi potest, cum aerem, qui est oculis nostris proximus, intuemur[237].	De modo que el lanzamiento de rayos desde nuestros ojos es lanzamiento de una especie de luz, sin duda, que lo mismo puede estrecharse cuando miramos una parte de espacio próxima a nuestros ojos...

En el pasaje antes citado[238] habla sobre la *diffussio* y la *effussio radiorum*, que corresponde al προχεῖσθαι de Aecio, lo mismo que el *iactus radiorum*[239]. Para la doctrina de la iluminación de San Agustín, véase T. Hessen[240], donde se resume como tesis un resultado importante para nosotros: "El verdadero sentido de la teoría de la iluminación divina se halla entre las dos concepciones extremas de la doctrina ontologista y la tomista". Para la opinión entre las teorías gnoseológicas tomista y agustiniana, véase v. Hertling[241]. Gilson ha tratado magistralmente este tema de la oposición agustino-aristotélica[242]. El mismo Gilson pone de relieve el activismo de la gnoseología agustiniana. Lo defiende asimismo bien Kalin[243], probándolo con muchos pasajes (cfr. p. 12). Pero creemos desacertada su opinión al hacer a San Agustín dependiente de Platón[244]. Las comparaciones arriba establecidas entre los textos agustinianos y los estoicos demuestran, a nuestro modo de ver, que San Agustín depende del Pórtico y es una brillante confirmación del activismo estoico, que queríamos demostrar en esta digresión.

1. Nueva aplicación al tema de la libertad. La teoría estoica o la de Crisipo se aclara al enlazar los problemas del conocimiento y de la libertad. La solución que dentro del Perípato parecía ser un argumento más contra la libertad humana, comienza a ocupar una

236 *De Gen. ad litt.*, I, 16, 31; ML, 34, 228.

237 *L. c.*, III, 5, 7; ML, 34, 282.

238 *De musica*, VI, 8.

239 Los especialistas de San Agustín dan generalmente otra interpretación no estoica, ajena a la nuestra. Cfr. Van Steenberghen, F., "La philosophie de St. Augustin", páginas 256 ss. (en *Revue Neoscolastique de Philosophie*, 1933. Vd. 35). Sobre la gnoseología de San Agustín, véase entre otros a Boyer, *L'Idée de la Verité dans la philosophie de St. Augustin*, París, 1920; Geyser, J., "Erkenntnistheoretische Anschauungen", en *Aurelius Augustinus*, Köln, 1930; Grabmann, M., *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, 2, Köln, 1930; *Augustinus' Lehre vom Glauben und Wissen*, 1930.

240 T. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, pág. 116.

241 Hertling, *Sitzb. der philos. philolog. Kl. B. A. der Wiss.*, 1904.

242 E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, págs. 113 ss.

243 *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus.*

244 Cfr. vol. 2, págs. 16, 19, 48. Esta controversia de los antiguos tiene también hoy su importancia. La teoría activista va ganando terreno y prestigio frente a la atomística-sintética. La primera corresponde al pensamiento estoico, la otra al sensualismo aristotélico. Véase un resumen de la actual situación de la controversia en Messner, *Psychologie*, Leipzig, 1934, págs. 216 ss.

posición difícilmente atacable desde el momento en que el conocimiento en su fase principal, en vez de ser algo pasivo, es función activa del alma, en que ésta procede con completa soberanía de sus actos. Tal es la significación que da Crisipo a su teoría de que la naturalidad del acto garantiza en el sabio la libertad absoluta de que goza dentro de la necesidad inevitable, que por otra parte impone la *Heimarméne*. Pero ¿ha solucionado de veras las objeciones que le dirigen sus adversarios? Cicerón, que ha expuesto esquemáticamente y en una forma desmayada la solución de Crisipo, basada en la primacía del asenso o última fase del conocimiento respecto a las fases antecedentes y próximas, pasa irónicamente a dar cuenta del cilindro de Crisipo, como argumento aquiles del estoicismo para defender sus arriesgadas posiciones. Es el argumento segundo, al que arriba hicimos alusión y que nos ha sido transmitido también por Aulo Gelio casi en la misma forma que por Cicerón.

2. La explicación del cilindro. Dice así Aulo Gelio en su compilación:

Sicut, inquit, lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta iacias, causam quidem ei et initium praecipitantiae feceris, mox tamen ille praeceps uoluitur, non quia tu id etiam facis, sed quoniam ita sese modus eius et formae uolubilitas habet, sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum mouet, impetus uero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas uoluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur [245].

Si arrojas un cilindro de piedra por una pendiente abajo, tú eres sin duda la causa primera y el principio de su caída, pero después él, al caerse, va dando vueltas, no porque tú seas causa de ellas, sino porque así corresponde a su modo de ser y su forma cilíndrica; así la disposición del hado, su modo de ser y su necesidad es causa del primer movimiento de las cosas, pero el impulso de nuestras determinaciones y los actos de nuestra mente caen bajo la dirección de nuestra propia voluntad y de la discreción de nuestros entendimientos.

Cierra la cita Aulo Gelio con el pensamiento de algún pitagórico, según el cual los mortales tienen la culpa de las calamidades que sufren.

Es de admirar la tenacidad con que Crisipo va sacando las consecuencias lógicas de sus principios fundamentales; la necesidad de los hados, la sumisión absoluta del hombre ignorante a sus decretos ineludibles, la constancia de las operaciones de cada naturaleza conforme a sus cualidades y la armonía del universo, en la que ningún elemento puede introducir fuerzas nuevas que puedan variar lo más mínimo el curso de la naturaleza, no son obstáculo para que el hombre sabio pueda gozar de una libertad absoluta, pues la lleva en la esencia misma de su ser, una vez que haya logrado levantarla a ese estado superior de la virtud en que participa de las propiedades mismas de los dioses. La solución que da para sustentar la libertad del sabio

245 Gellius, *Noct. Att.*, VII (VI), 2, 11; SVF, II, 1000.

es idéntica en sus líneas generales a la que más tarde habían de dar los escolásticos para conciliar la inmutabilidad de Dios con su libertad. San Agustín alude a toda esta discusión entre estoicos y Cicerón, apoyado en principios análogos a los de la Estoa, y defiende la posibilidad de conciliar la libertad humana con la presencia divina[246].

Pero la semejanza de las fórmulas no implica semejanza en la misma solución; la filosofía cristiana adopta esa solución para explicar la libertad divina, suponiendo previamente un Dios personal e infinito en perfección. ¿Es este el caso de la Estoa o de su representante Crisipo? Prescindamos de la oposición que hay entre su ideal de sabio y el hombre real, el que de hecho se siente libre y responsable de sus actos. La Estoa, para establecer la libertad humana en el interior del hombre, no precisamente como facultad de escoger entre objetos distintos sino como fuente independiente del querer, emplea una fórmula que será verdadera si de hecho responde a ella en la realidad un hombre dotado de esas condiciones; si ese hombre no existe o pugna con otros principios fundamentales de la Estoa, esa fórmula es una evasiva más o menos ingeniosa, pero de ningún modo una solución filosófica. En otros términos: la solución de la Estoa en la cuestión de la libertad humana depende del concepto mismo que tenga de las cualidades internas del hombre; porque si la Estoa, para librarse de la necesidad externa, recurre a la constitución interna, tenemos que analizar cómo describe esta constitución, para ver si la solución anterior se acaba de confirmar o desaparece disipándose en meras palabras. Preguntemos por tanto a la Estoa cuál es su concepto sobre el hombre; y ante todo, ¿admite la Estoa una personalidad humana que sea principio último de la actividad del hombre? [247].

---

246 Cfr. *De Ciu. Dei,* V, 9-10. Acerca de la semejanza de la doctrina agustiniana sobre el orden, la belleza, etc., cfr. Dyroff, con pasajes de la obra *De ordine* (págs. 27 ss.): "La expresión *series causarum* indudablemente nos llevaría a la terminología de Crisipo, si hubiéramos de ser exactos." Dyroff compara expresiones de San Agustín con pasajes de Arnim.

247 Crisipo basó la libertad en tres principios de solidez inconmovible. La libertad descansa sobre el dominio completo de la acción, no en hacer una cosa u otra ni en poder ser bueno o malo. La mente es sinónimo del querer. "En el *lógos* se hallan hermanados la tendencia, la voluntad, la reflexión y el sentimiento —considérese, por ejemplo el amor como ἐπιβολή—, sin que examine la relación entre estos conceptos" (Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa,* Berlín, 1897, pág. 24). Tal vez otras escuelas fueron más afortunadas en la investigación de estos conceptos; pero al distinguir los conceptos se ha destrozado muchas veces su realidad complicando sin solución posible el problema de la libertad. El aristotelismo propendía a estudiar las acciones humanas según sus objetos: el Pórtico las estudia en el hombre. El primero de estos métodos figura como el mejor, y lo es, sin duda, respecto de los objetos. Más para entender problemas humanos no hay fuente más pura que la autointrospección del hombre. ¿Se podrá achacar al Pórtico el ser un sistema subjetivista? Para Bréhier los estoicos son sucesores de Protágoras y de los sofistas: el hombre es la medida de las cosas. Este juicio se basa, según nuestra opinión en una expresión equívoca, que quisiéramos explicar en esta parte del trabajo: en la expresión "hombre". Para el Pórtico no cualquier hombre es medida de las cosas, sino sólo el sabio. Y el sabio lo es por acomodarse a la

C. EL "LÓGOS" CONSCIENTE Y PERSONAL

Ni de Zenón ni de Crisipo encontramos nada que directamente nos pueda orientar en esta cuestión; mas por fortuna Séneca nos ha conservado una discusión relativa a este problema, que es un verdadero duelo entre Posidonio y algún discípulo de Epicuro; con el nombre de Posidonio figura también el de Arquedemo en la presentación de personajes que hace Séneca en la introducción de la carta 121. Pero adviértase que Séneca no es un mero traductor: lee a Posidonio, lee a Arquedemo, pero habla Séneca, y siempre será difícil saber lo que leyó. Sólo nos queda lo que Séneca escribió.

1. *EPÍSTOLA* 121 DE SÉNECA SOBRE LA FORMACIÓN DEL HOMBRE [248]

El austero moralista, antes de meterse en una cuestión que parece tener más de sutil que de educadora se justifica en la siguiente forma:

Seneca Lucilio suo salutem. Litigabis, ego uideo, cum tibi hodiernam quaestiunculam, in qua satis diu haesimus, exposuero. Iterum enim exclamabis: "hoc quid ad mores?". Sed exclama, dum tibi primum alios opponam cum quibus litiges, Posidonium et Archidemum (hi iudicium accipient). Deinde dicam: non quidquid morale est mores bonos facit. Aliud ad hominem alendum pertinet, aliud ad exercendum, aliud ad uestiendum, aliud ad docendum,

Séneca a Lucilio salud. Ya estoy viendo lo que me vas a decir cuando te explique la cuestioncilla de hoy, en la cual me he detenido mucho tiempo. Porque dirás lo que sueles decir: y esto, ¿qué tiene que ver con la virtud? Mas di lo que quieras, mientras te pongo yo de cara ante Posidonio y Arquedemo, con quienes tendrás que pleitear; éstos se encargan de la causa. Y además te añadiré por mi cuenta: no sólo la moral hace buenas las costumbres. Hay

---

objetividad más exacta de las cosas, al *lógos,* norma última de todas las leyes y fuente de la multiforme manifestación del ser.

[248] Para la interdependencia de esta carta de Séneca respecto de las otras, especialmente de la 120, véase Heinemann (*Poseidonios metaphysiche Schr.* I, 189 ss.). Heinemann trata esta carta en su relación con el problema del καλόν, no en su contenido antropológico. Reinhardt (*Poseidonios,* pág 358) trata la cuestión de por qué y en qué sentido cita Séneca a Poseidonio y Arquedemo al principio de la carta.

aliud ad delectandum: omnia tamen ad hominem pertinent, etiam si non omnia meliorem eum faciunt. Mores alia aliter attingunt: quaedam illos corrigunt et ordinant, quaedam naturam eorum et originem scrutantur. Cum quaeritur, quare hominem natura produxerit, quare praetulerit animalibus ceteris, longe me iudicas mores reliquisse? Falsum est. Quomodo enim scies, qui habendi sint, nisi quid homini sit optimum inueneris, nisi naturam eius inspexeris?

cosas necesarias para la nutrición del hombre, otras para ejercitarle, otras para instruirle, para deleitarle. Y todo ello se refiere al hombre, aun cuando no todo sirva para hacerle mejor, pues no todas las cosas influyen igualmente en las costumbres. Algunas cosas sirven directamente para ordenarle y enmendarle; otras examinan su naturaleza y origen. Al investigar por qué la naturaleza crió al hombre y le puso por encima de todos los animales, ¿piensas por ventura que me he alejado mucho del campo de la moral? Es falso, porque ¿cómo vas a saber qué costumbres has de tener si no sabes qué es lo mejor para el hombre, si no examinas su naturaleza[249].

Las razones que Séneca aduce para cohonestar su conducta sirven también para justificar la nuestra, pues ellas nos manifiestan que la Estoa buscaba el fundamento último de su moral y por lo tanto de su sociología en el conocimiento interno del hombre, mejor dicho en la *persona.*

Antropología y moral coinciden en la Estoa; aun el alimento y el vestido pertenecen a las costumbres porque se refieren al hombre.

El modelo que manejaba Séneca debió estar, según parece, en forma de diálogo; las razones que aduce Posidonio y las objeciones del epicúreo están tan claramente separadas que se ve que la tarea de Séneca para cambiar el diálogo en género epistolar consistió sólo en añadir algunas veces un "inquit" para pasar de uno a otro interlocutor. Para mayor claridad emplearemos nosotros las palabras "Estoa", "Epicuro", a fin de que aparezcan mejor las posiciones que defensor y arguyente van tomando.

Inicia Séneca la discusión con el epígrafe siguiente: "Quaerebamus an esset omnibus animalibus constitutionis suae sensus" (§ 5). Renunciamos por ahora a fijar el sentido exacto de esa palabra *constitutio* (σύστασις), cuyo significado irá apareciendo en los capítulos siguientes; al castellano se podría traducir llamándola "el conjunto", que, por ser la resultante integral de todas las cualidades en el hombre, también adquiere el nombre moderno de personalidad. Dice, pues, así:

Quaerebamus an esset omnibus animalibus constitutionis suae sensus. Esse autem ex eo maxime apparet, quod membra apte et expedite mouent non aliter quam in hoc erudita. Nulli non partium suarum agilitas est: artifex instrumenta sua tractat ex facili, rector nauis scite gubernaculum flectit, pictor colores, quos ad reddendam simili-

(Estoa): Que los animales conozcan su propia "constitución" aparece por la expedición y seguridad con que se mueven sus miembros, que parece que están instruidos para ello. Todos movemos con agilidad nuestros miembros; así maneja con facilidad el artesano sus herramientas, el piloto el timón de la nave. El pintor distingue ra-

[249] Séneca, *Ep.* 121, 1-3.

tudinem multos uariosque ante se posuit, celerrime denotat et inter ceram opusque facili uultu ac manu commeat: sic animal in omnem usum sui mobile est. Mirari solemus saltandi peritos, quod in omnem significationem rerum et adfectuum parata illorum est manus, et uerborum uelocitatem gestus adsequitur: quod illis ars praestat, his natura. Nemo aegre molitur artus suos, nemo in usu sui haesitat: hoc edita protinus faciunt: cum hac scientia prodeunt: instituta nascuntur.

pidísimamente los numerosos y variados colores que para reproducir el modelo puso ante sí, y anda por entre la cera y la estatua que hace, sin que sus ojos o sus manos titubeen nunca. Tal es la movilidad que el animal tiene en sus miembros. Nos admiramos de la habilidad de los danzantes por la prontitud con que sus manos expresan toda clase de afectos, alcanzando con el gesto la rapidez de las palabras. Pues bien, lo que los danzantes aprenden a fuerza de arte, los animales lo saben por naturaleza. Nadie es tardo en el movimiento de sus propios miembros, nadie vacila en el modo de emplearlos; para eso nacen y al instante se están moviendo; vienen ya provistos de esta ciencia [250].

Ideo inquit, partes suas animalia apte mouent, quia si aliter mouerint, dolorem sensura sunt.

(Epicuro): La razón por la que mueven sus miembros tan adecuadamente los animales es porque, de lo contrario, experimentarían dolor [251].

La posición de las dos escuelas rivales está claramente definida desde el primer momento; la Estoa ve en los movimientos naturales confirmada su tesis de que el fundamento de la sabiduría y de la virtud es seguir la dirección marcada por la misma naturaleza, que tan sabiamente ha hecho a cada uno de los seres; las primeras tendencias de la naturaleza *(prima naturae)* vienen ya marcadas por ese sello de la sabiduría innata en la naturaleza, que nos indica la ruta segura para la adquisición plena de la virtud. El epicureísmo, en cambio, no ve sino un deseo innato de placer y una repulsión instintiva del dolor. La Estoa se opone enérgicamente a esta interpretación:

Ita, ut uos dicitis, coguntur, metusque illa in rectum, non uoluntas mouet: quod est falsum. Tarda enim sunt, quae necessitate inpelluntur, agilitas sponte motis est. Adeo autem non adigit illa ad hoc doloris timor, ut in naturalem motum etiam dolore prohibente nitantur. Sic infans, qui stare meditatur et ferre se adsuescit, simul

(Estoa): Si fuera cierto lo que vosotros decís, obrarían por coacción y por temor, al obrar como deben; lo cual es falso. Movimientos forzados son siempre movimientos lentos y tardos. Tan es así que no hay en ello miedo al dolor, que aun cuando el movimiento natural les sea doloroso, perseveran en moverse. Mirad cómo el

---

250 *L. c.*, 5. Cicerón había dicho en *De fin.*, III, 5, 16: "Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simul atque natum est animal (hinc enim est ordiendum) ipsum sibi conciliari et commendari ad se conseruandum et ad suum statum eaque quae conseruantia sunt eius status diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus quae interitum uideantur afferre. Id ita esse sic probant, quod antequam uoluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant, parui aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent... Plerique Stoici non uoluptatem esse ponendam...".

251 Esta doctrina la atribuye también Sexto Empírico a los epicúreos. Sext., *Adu. Math.*, XI, 96. Cfr. también Cicerón, *De fin.*, II, 31. Usener, *Epicurea*, 273 ss.

temptare uires suas coepit, cadit et cum fletu totiens resurgit, donee se per dolorem ad id, quod natura poscit, exercuit. Animalia quaedam tergi duriores inuersa tam diu se torquent ac pedes exerunt et obliquant, donec ad locum reponantur. Nullum tormentum sentit supina testudo, inquieta est tamen desiderio naturalis status nec ante desinit niti (et) quatere se, quam in pedes constitit. Ergo omnibus constitutionis suae sensus est, et inde membrorum tam expedita tractatio, nec ullum maius indicium habemus cum hac illa ad uiuendum uenire notitia, quam quod nullum animal ad usum sui rude est.

niño que quiere tenerse en pie y acostumbrarse a andar, al tratar de medir sus fuerzas, cae al suelo y de nuevo se levanta llorando, hasta que logra por el dolor lo que la naturaleza le exige. Hay animales de espalda dura que, puestos boca arriba, tuercen las patas hasta que consiguen su natural posición; así, por ejemplo, la tortuga, que aunque no siente dolor puesta de espaldas, no para hasta ponerse de pie. Luego todos los animales tienen conciencia de su propia constitución y de ahí el manejo tan expedito de sus miembros. No hay señal más patente de que nacemos con esta conciencia, que el hecho de que ningún animal es ignorante en el uso de sus miembros.

Constitutio, inquit, est, ut uos dicitis, principale animi quodam modo se habens erga corpus (= τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς πώς ἔχον πρὸς τὸ σῶμα). Hoc tam perplexum et subtile et uobis quoque uix enarrabile quomodo infans intellegit? Omnia animalia dialectica nasci oportet ut istam finitionem magnae parti hominum togatorum obscuram intellegant.

(Epicuro): Esa constitución es, como decís vosotros, la parte principal del alma, en cuanto afecta de una modalidad particular respecto del cuerpo. Y ¿cómo queréis que una noción tan complicada y tan sutil, que ni siquiera vosotros la sabéis formular, la entienda un niño? Todos los animales tendrían que nacer con la dialéctica bien aprendida, para poder comprender una definición que a la mayoría de los ciudadanos que visten toga (como adultos) se les hace tan oscura [252].

Verum erat quod opponis, si ego ab animalibus constitutionis finitionem intellegi dicerem, non ipsam constitutionem. Facilius natura intellegitur quam enarratur. Itaque infans ille, quid sit constitutio non nouit, constitutionem suam nouit: et quid sit animal nescit, animal esse se sentit. Praeterea ipsam constitutionem suam crasse intellegit et summatim et obscure. Nos quoque animum habere nos scimus: quid sit animus, ubi sit, qualis sit aut unde, nescimus... Nemo non ex nobis intellegit esse aliquid, quod impetus suos moueat: quid sit illud, ignorat. Et conatum sibi esse scit: quid sit aut unde sit, nescit. Sic infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est non satis dilucidus nec expressus.

(Estoa): Razón tendrías si dijera yo que los animales comprenden la definición de la constitución y no la propia constitución. La naturaleza es más fácil de conocerse que de ser explicada. De ahí que el niño no sabe decir en qué consiste su "constitución", aunque la conoce; como tampoco sabe lo que es ser animal, pero conoce por propia experiencia su propia animalidad. Además, nótese que aun la constitución propia la conoce poco más o menos, en vago y como entre sombras. Aun nosotros sabemos que tenemos alma, pero qué es, dónde está, cómo es o de dónde, lo ignoramos... Todos sabemos que dentro de nosotros hay algo que es principio de nuestros movimientos; qué es ese algo, lo ignoramos. Nos consta que tene-

252 *L. c.*

mos tendencias; no sabemos cuál es su primer principio ni en qué consisten. Así tienen los niños y animales un conocimiento oscuro e indefinido de su parte principal[253].

La misma discusión reproduce más concisamente Sexto (96), indicando la contradicción en que incurren los Estoicos al decir por una parte que:

...ὥς τινα γενναῖα ζῷα, καθάπερ ταῦροι καὶ ἀλεκτρυόνες, ἅπερ μηδεμιᾶς αὐτοῖς ὑποκειμένης τέρψεως καὶ ἡδονῆς διαγωνίζεται μέχρι θανάτου. καὶ τῶν ἀνθρώπων δὲ οἱ ὑπὲρ πατρίδος ἢ γονέων ἢ τέκνων εἰς ἀναίρεσιν ἑαυτοὺς ἐπιδιδόντες οὐκ ἄν ποτε τοῦτ' ἐποίουν... Αυτῶν γὰρ πάρεστιν ἀκούειν λεγόντων ὅτι ἡ φρονίμη διάθεσις μόνη βλέπει τὸ καλόν τε καὶ ἀγαθόν, ἡ δὲ ἀφροσύνη τυφλώττει περὶ τὴν τούτου διάγνωσιν, ὅθεν καὶ ὁ ἀλεκτρυὼν καὶ ὁ ταῦρος μὴ μετέχοντα τῆς φρονίμης διαθέσεως οὐκ ἂν βλέποι τὸ καλόν τε καὶ ἀγαθόν.

...Ciertos animales de sangre generosa, como los toros y gallos que luchan hasta la muerte, sin que ningún placer o encanto les sirva de motivo, mientras incluso algunos hombres, que se consagran a la defensa de la patria, los padres o los hijos, no harían quizá lo mismo... Puesto que es posible oirles decir que sólo la "disposición" dotada de discreción aspira a lo hermoso y lo bueno, mientras que la falta de seso está obstaculizada para su discernimiento, resulta que el gallo y el toro —al no participar de la disposición discreta— no aspirarían a lo hermoso y lo bueno[254].

Tal es a grandes rasgos la argumentación de Sexto contra una teoría que él parece atribuir a toda la Estoa, y que nos autoriza a pensar que la tesis que vamos analizando en Posidonio provenía de la antigua Estoa. Respecto a la solución, es de notar la naturalidad con que el autor estoico recurre a soluciones basadas en la subconsciencia, atribuyéndosela no sólo a los hombres sino también a los animales; el recurso podrá ser apreciado en formas distintas desde el punto de vista de la metodología, pero es sin duda un indicio de la supremacía que en la Estoa gozaba la intuición inmediata de las cosas respecto de la ciencia basada en el silogismo. Mas veamos cómo el epicúreo vuelve al ataque contra la posición estoica con doblada fuerza y sutileza.

Dicitis, inquit, omne animal primum constitutioni suae conciliari, hominis autem constitutionem rationalem esse et ideo conciliari hominem sibi non tamquam animali, sed tamquam rationali: ea enim parte sibi carus est homo, qua homo est. Quomodo ergo infans conciliari constitutioni rationali potest, cum rationalis nondum sit?[255].

(Epicuro): Decís que todo animal tiene que familiarizarse con su propia "constitución", y que como el hombre es racional tiene que familiarizarse o acomodarse a su propia naturaleza, no en cuanto ésta es animal, sino racional; pues el hombre se ama a sí mismo en cuanto es hombre. Pues bien, ¿cómo puede el niño hacerse a su "constitución" racional si el niño no es todavía racional?

[253] *L. c.*
[254] *Adv. Math.*, XI, 99, 101. Hay un pasaje paralelo en S. Agustín, *De ordine*, I, 8, 25.
[255] Séneca, *Ep.* 121, 14.

Nada de extraño tiene el que los conceptos de *constitutio* y de οἰκείωσις se nos hagan a nosotros tan inasimilables si ya los griegos y latinos encontraban tanta dificultad en comprenderlos. Esa "constitutio" aparece por una parte como algo presente a lo que tienen que adaptarse el niño y el animal; por otra parte, se la describe como algo transcendente que abarca ya en la infancia formas futuras, es decir, la racionabilidad que el niño sólo podrá poseer cuando deje de ser niño. La dificultad de los epicúreos obliga a la Estoa a hacer un supremo esfuerzo para salvar su difícil situación.

Unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, alia seni. Omnes ei constitutioni conciliantur, in qua sunt. Infans sine dentibus est: huic constitutioni suae conciliatur; enati sunt dentes: huic constitutioni conciliatur. Nam et illa herba, quae in segetem frugemque uentura est, aliam constitutionem habet tenera et uix eminens sulco, aliam cum conualuit et molli quidem culmo, sed quo ferat onus suum, constitit, aliam cum flauescit et ad aream spectat et spica eius induruit: in quamcumque constitutionem venit, eam tuetur, in eam componitur.

(Estoa): Cada edad tiene su "constitución"; el niño, el muchacho y el anciano tienen "constituciones" distintas; cada cual debe hacerse a la "constitución" que actualmente tiene. El niño, antes de la dentición, tiene que hacerse a esta constitución; cuando tenga ya dientes, a la que entonces tenga. Así la hierba, que más tarde ha de transformarse en espiga y trigo, tiene "constitución" distinta cuando es tan tierna y pequeña que apenas asoma por encima del surco, que cuando ya es espiga alta y flexible, aunque capaz de adquirir cierta estabilidad en la posición a donde la empuje su peso; y, por fin, otra "constitución" tiene cuando ya amarillea y espera ser llevada a la era por haberse endurecido sus granos. Pero cualquiera que sea la "constitución" a que ha llegado en su evolución, esa la conserva y la defiende[256].

Si así es, la personalidad humana no existe; y además, ¿hemos de rechazar toda la teoría pedagógica, que estudiaremos más tarde, como desprovista de base? ¿Qué finalidad puede tener la educación si yo, en cada una de las "constituciones" por las que voy pasando, me tengo que acomodar a la presente sin preocuparme por otra nueva? Si esa nueva "constitución" viene por sí misma la recibiré cualquiera que sea, pero sería infundado que yo por una parte tenga que acomodarme a la "constitución" presente y por otra aspirar a otra superior. El no considerar al niño como persona racional envuelve a la Estoa en una serie de dificultades de las que sólo el comienzo conocemos. Prosigamos la cita de Séneca para ver cómo la complicación va aumentando.

Alia est aetas infantis, pueri, adulescentis, senis; ego tamen idem sum, qui et infans fui et puer et adulescens[257].

(Estoa): Son edades distintas la de la infancia, puerilidad, adolescencia y senectud; mas yo, que fui niño, muchacho, adolescente, permanezco siempre el mismo.

---

[256] *L. c.*

[257] Esta consideración sobre el "yo", como explicamos en el texto, no encaja con el criterio de Posidonio recogido por Estobeo. Se trata de un comentario de Séneca.

Esta solución no hay que atribuírsela a Posidonio ni a la Estoa antigua. Según la antropología de Posidonio, el niño adquiere con la razón sólo una nueva δύναμις. Según Crisipo, alcanza una fase superior en el desarrollo del *lógos*; las "constituciones" son para Posidonio distintas, pero permanece el yo. ¿Es que nos hemos engañado al interpretar la "constitución" como equivalente a la personalidad? Si así fuera, la dificultad del epicúreo queda intacta, pues volverá a preguntar de nuevo si el yo del niño es racional o irracional. Ese yo no puede ser irracional, porque sin cambiar nada, al pasar los años, será racional. Más tarde veremos cómo Séneca es el primero en hablar de la "persona" en su sentido moderno. Su respuesta más que estoica es "senequista".

Sic, quamuis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est[258].

De este modo, aun cuando la "constitución" va cambiando, sin embargo la conciliación con la propia "constitución" permanece siempre la misma.

La respuesta reviste la forma de las paradojas de la Estoa. Es algo así como un salto desesperado en el vacío; al conocer que la constitución va cambiando, buscan un punto nuevo de apoyo, que lo creen encontrar en la *conciliatio* (οἰκείωσις), que se identificaría con el "yo". Pero ese punto de apoyo puede ser doble: o la *ousía* material, de que luego hablará Posidonio, o la de Séneca, según el cual Séneca no ve que la identidad pueda fundarse en lo material del hombre. De lo contrario, ¿quién se concilia con quién? ¿Sería la materia algo que subsiste en sí mismo? En ese caso, nuestra materia sería algo así como el acto puro con que la filosofía medieval denominaría la esencia divina; y así tendríamos que la cuestión de la libertad y la de la personalidad fueron solucionadas por la Estoa con fórmulas exclusivamente aplicables a la divinidad; y eso prescindiendo siempre de la contradicción que implica una conciliación constante con un término que siempre está cambiando. Como si hubiera dado en la clave del enigma, se fija Séneca en el yo personal humano y va sacando consecuencias, apoyándose unas veces en esa constitución que cambia, otras veces en la conciliación que permanece siempre igual.

Non enim puerum mihi aut iuuenem aut senem, sed me natura commendat. Ergo infans ei constitutioni suae conciliatur, quae tunc infanti est, non quae futura iuueni est. Neque enim, si aliquid illi maius, in quod transeat, restat, non hoc quoque, in quo nascitur, secundum naturam est. Primum sibi ipsum conciliatur animal, debet enim aliquid esse, ad quod alia referantur.

No es la niñez mía, ni la juventud mía, ni la ancianidad, la que la naturaleza me recomienda (para que me acostumbre a ella), sino que recomienda a mí mismo; luego el niño se hace a aquella constitución que cuando niño tiene, no a la que tendrá cuando sea joven, aunque ésta sea mayor... Lo primero que hace el animal es hacerse a sí mismo o ponerse en

[258] *L. c.*

Voluptatem peto: cui? mihi; ergo mei curam ago.

paz consigo; pues debe haber algo principal a lo que todas las demás cosas se dirijan; si busco placer, es para mí; luego me preocupo de mí mismo...[259].

Así Séneca. Por lo que luego diremos de las categorías estoicas, nos parece que la permanencia del *ser* es patrimonio común de la antigua Estoa. Posidonio termina su explicación con este pensamiento fundamental en la Estoa:

Producit fetus suos natura, non abicit: et quia tutela certissima ex proximo est, sibi quisque commissus est.

La naturaleza trata de empujar hacia adelante cuanto ella engendra; nunca abandona a sus hijos. Como nadie ayuda mejor que el que está más cerca, la naturaleza encomienda cada uno de los seres a sí mismo[260].

De toda la discusión precedente podemos sacar por conclusión que Séneca defiende por una parte la identidad personal, y Posidonio la del ser individual, con fórmulas cuya armonía aún no podemos garantizar ni comprender. El mismo Posidonio, en una cita conservada por Estobeo, nos explica un poco más su opinión, aunque complicándola con una serie de nociones no fáciles de entender, de la Física estoica, no de la Metafísica.

2. LAS CUATRO CLASES DE CAMBIOS[261]

Dice así Estobeo:

Ποσειδώνιος δὲ φθορὰς καὶ γενέσεις τέτταρας εἶναι φησιν... Τούτων δὲ τὴν

Posidonio afirma que la génesis y la corrupción ocurren de cuatro modos... de es-

[259] *L. c.*
[260] *L. c.*
[261] Reinhardt (*Poseidonios*, pág. 42) explica del modo siguiente los cuatro cambios: "El cambio en un ser ocurriría o mediante separación (κατὰ διαίρεσιν), o sea, en el caso de que las partes se queden fuera del todo primero o de que permanezcan sin cambiar en la nueva totalidad; o por transformación (κατ' ἀλλοίωσιν), es decir cuando el todo permanece en cuanto es materia, pero cada parte mínima toma en él otra cualidad, pero única, o por mezcla (κατὰ σύγχυσιν), es decir cuando las partes mediante la unión entran en una conexión, en la cual eliminan las antiguas cualidades por las nuevas; finalmente, por mutación "del todo" o la así denominada solución (ἐξ ὅλων, λεγομένην δὲ κατ' ἀνάλυσιν), es decir, en el caso inverso, cuando las partes se diluyen no por mezcla y unión, sino por destrucción pero no por mera separación como en el caso primero, sino por cambio total de sus cualidades".
Esta descripción de Reinhardt la aceptamos con mucho recelo; Reinhardt aclara a Posidonio como si éste hubiera expuesto una doctrina meramente física sobre cambios materiales. En cambio, Posidonio quiere construir una doctrina teológica o antropológica sobre la mezcla. La intención de Posidonio aparece clara por la explicación que daremos inmediatamente. La διαίρεσις, que sobreviene por ἀφαίρεσις y πρόσθεσις es en mi opinión sólo el cambio que tiene lugar en un ser vivo, cuando se separa una de sus partes; cuando se desgaja una rama de un árbol, permanece igual la cualidad integral o ποιότης del todo, sin que esa separación afecte a la *ousía.*

κατ' ἀλλοίωσιν περὶ τὴν οὐσίαν γίνεσθαι, τὰς δ' ἄλλας τρεῖς περὶ τοὺς ποιοὺς λεγομένους τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γινομένους... Τὴν γὰρ οὐσίαν οὔτ' αὔξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι κατὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν, ἀλλὰ μόνον ἀλλοιοῦσθαι, καθάπερ ἐπ' ἀριθμῶν καὶ μέτρων συμβαίνειν.

tos cuatro modos, sólo la alteración (ἀλλοίωσις) afecta a la οὐσία; los otros tres (es decir, la división, la mezcla y la disolución completa) afectan sólo a los llamados ποιοί (lat. *quales* o sujetos afectados de una cualidad), que tienen lugar en las οὐσίαι... Porque la *ousía* no aumenta ni disminuye por suma o sustracción, sino que cambia solamente como cambian los números y las medidas[262].

Aclaremos un poco estos conceptos para poder seguir la explicación ulterior de Posidonio. Según él, y según nomenclatura corriente de la Estoa, la *ousía* es la parte de materia o de ὕλη que tiene un individuo concreto de la masa total de materia primera que existe en el universo, que se llama οὐσία. Esto supuesto, dice Posidonio, que esta cantidad determinada de materia poseída por un individuo no cambia por aumento ni por disminución, ni por ninguna de las tres clases de cambios secundarios, sino sólo por alteración completa (ἀλλοίωσις). Por esta alteración completa de la materia, ésta recibe una cualidad determinada que tampoco cambiará mientras esa cosa no deje de ser lo que es; esta cualidad la llamará después el ἰδίως ποιόν, es decir, la propiedad característica del individuo, que como una marca indeleble lo distinguirá de otras cualidades secundarias que pueden sobrevenir o desaparecer en el individuo por efecto de los tres cambios secundarios, sin que por eso cambie la cualidad fundamental o ποιότης. Esta cualidad fundamental de la *ousía* es como los números, que no pueden pasar de uno a otro por cambios progresivos; cambiar un poco un número es deshacerlo para formar otro completamente distinto; ni en la *ousía* ni en la cualidad característica fundamental se admiten cambios accidentales. Sigamos ya a Posidonio:

'Επὶ ⟨δὲ⟩ τῶν ἰδίως ποιῶν, οἷον Δίωνος καὶ Θέωνος, καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι. Διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς ἀναιρέσεως, ⟨ὡς⟩ ἐπὶ τῶν ἀναίρεσιν ἐπιδεχομένων ζῴων καὶ φυτῶν καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων.

Pero en los ἰδίως ποιοῖς (o sujetos afectados ya por la cualidad fundamental), como son Teón y Dión, hay aumento y disminución gradual. Por eso la ποιότης (o cualidad fundamental característica) permanece desde que una cosa comienza a ser hasta que deja de ser, como sucede en los animales, plantas y cosas semejantes, que son capaces de destrucción[263].

Como se ha indicado, Séneca se fijaba en el "yo"; Posidonio, en el rasgo fundamental del ser.

Hasta ahora no parece haber dificultad especial. Como nota digna de advertencia señalemos los ejemplos que pone Posidonio de cosas capaces de des-

262 Stobaeus, *Ecl.*, I, págs. 177 ss. Wachsm., *Arii Didymi fr. phys.*, 27, pág. 462. Diels.
263 *L. c.*, pág. 178.

trucción; entre ellas no figura el hombre, a no ser que le considere como meramente animal, como hemos visto en el caso del niño, en la discusión anterior. Ahora entramos en un párrafo a primera vista tan enrevesado que Heeren lo comenta diciendo: "En philosophum ita laqueis suis irretitum ut ipse amplius se ex iis expedire nequeat". Veamos si en efecto es imposible la inteligencia de Posidonio:

'Επὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν φησι δύο εἶναι τὰ δεκτικὰ μόρια, τὸ μέν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν, τὸ δέ ⟨τι⟩ κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ. Τοῦτο γάρ, ὡς πολλάκις ἐλέγομεν, τὴν αὔξησιν καὶ τὴν μείωσιν ἐπιδέχεσθαι· μὴ εἶναι δὲ ταὐτὸν τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν [ὃ] ἐξ ἧς ἔστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μηδ' ἕτερον, ἀλλὰ μόνον οὐ ταὐτὸν διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον...

Pero en los ἰδίως ποιοῖς (o individuos ya caracterizados por la cualidad fundamental) dice que hay dos cosas capaces de recibir (cualidades). La una es la *ousía* determinada que tiene el individuo (ἡ τῆς οὐσίας ὑπόστασις), y la otra es todo el sujeto afectado ya por la cualidad (ἡ τοῦ ποιοῦ ὑπόστασις). Volvemos a repetir que sólo lo uno es capaz de aumento (es decir, el individuo ya dotado de su cualidad personal) y que el individuo (ἰδίως ποιόν) afectado por su cualidad personal no es lo mismo que la ousía... Porque el ἰδίως ποιόν es parte de la *ousía* y ocupa el mismo sitio que ella [264].

Tal es la frase en que Heeren supone a Posidonio envuelto en sus propias mallas, sin poder salir del paso. Con todo, no creo que haya nada en estas palabras que resulte incomprensible para un estoico conocedor de su escuela. Posidonio distingue dos partes en el individuo: a saber, la materia o *ousía* y la cualidad fundamental; de estas dos partes la primera no es capaz de aumento, pues el aumento debe venir de un principio intrínseco a la cosa que aumenta; así, por ejemplo, un montón de arena no crece porque se le eche más arena, sino sencillamente deja de existir el montón primero para formarse otro montón distinto; en cambio un individuo, como Sócrates o Dión, que además de la materia tiene la ποιότης o forma que le caracteriza, es capaz de aumento en virtud de esa cualidad, no porque la misma cualidad cambie, sino porque puede recibir otras formas secundarias, en las cuales se verifica el aumento o disminución. Estas cualidades secundarias son efecto de los cambios secundarios que, además de la alteración, ha enumerado el principio de la cita.

Preferimos, con Estobeo, cod. A, la lectura: τό τε ἰδίως ποιόν... διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τὴν οὐσίαν, en vez de οὐσίας. Conforme a esta expresión, se hacía al ἰδίως ποιόν una parte de la *ousía*; nos resistimos a creer que esta redacción proceda de Posidonio, pues según los principios de la metafísica estoica debiera decir al revés, es decir, que la *ousía* es parte del ἰδίως ποιόν, puesto que éste resulta de la *ousía* unida con la cualidad fundamental y

264 *L. c.*, pág. 179.

como fecundada por ella. Contra esta nuestra interpretación podría esgrimirse como objeción el motivo que da Posidonio de su aserto, y es que la *ousía* y el ἰδίως ποιόν ocupan el mismo sitio, pues parece que no es la materia la que ocupa el sitio de la cualidad, sino al revés.

Pero la dificultad desaparece si se considera que el sitio no es lo mismo que el espacio; lo mismo para Aristóteles que para los estoicos, *sitio* indica más bien naturaleza y modo de ser que ubicación; el fuego se dirige hacia arriba porque su naturaleza es estar arriba, por encima del aire; la piedra cae hacia abajo porque su naturaleza es estar debajo del aire y del agua. Así pues, la materia unida a la cualidad es como sublimada y pasa a la región que corresponde a la cualidad, y no viceversa. Y con esto pasamos al papel que desempeñan los otros tres cambios secundarios:

Τὰ δ' ἕτερα τινῶν λεγόμενα δεῖν καὶ τόπῳ κεχωρίσθαι καὶ μηδ' ἐν μέρει θεωρεῖσθαι. Τὸ δὲ μὴ εἶναι ταὐτὸ τό τε κατὰ τὸ ἰδίως ποιὸν καὶ τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν, δῆλον εἶναι φησιν ὁ Μνήσαρκος· ἀναγκαῖον γὰρ τοῖς αὐτοῖς ταὐτὰ συμβεβηκέναι. Εἰ γάρ τις πλάσας ἵππον, λόγου χάριν, συνθλάσειεν, ἔπειτα κύνα ποιήσειεν, εὐλόγως ἂν ἡμᾶς ἰδόντας εἰπεῖν, ὅτι τοῦτ' οὐκ ἦν πάλαι, νῦν δ' ἔστιν· ὥσθ' ἕτερον εἶναι τὸ ἐπὶ τοῦ ποιοῦ λεγόμενον τόδε καὶ ⟨τὸ⟩ ἐπὶ τῆς οὐσίας. Καθόλου νομίζειν τοὺς αὐτοὺς ἡμᾶς εἶναι ταῖς οὐσίαις ἀπίθανον εἶναι φαίνεται· πολλάκις γὰρ συμβαίνει τὴν μὲν οὐσίαν ὑπάρχειν πρὸ τῆς γενέσεως, εἰ τύχοι, τῆς Σωκράτους, τὸν δὲ Σωκράτην μηδέπω ὑπάρχειν, καὶ μετὰ τὴν τοῦ Σωκράτους ἀναίρεσιν ὑπομένειν μὲν τὴν οὐσίαν, αὐτὸν δὲ μηκέτ' εἶναι.

Los otros cambios que se atribuyen a individuos ya formados (al τὸ τί) son separables de ello y (por lo tanto) no deben ser considerados como partes (pues "parte" supone participación de la esencia del todo e inseparabilidad de él). Porque, como dice Mnesarco, es necesario distinguir entre el ποιόν de la *ousía* (que es el fundamental en la formación del individuo) y el ποιόν del ἰδίως ποιόν (o cualidad que afecta al individuo ya formado). Pues si uno, habiendo hecho un caballo (por ejemplo, de cera), golpeándolo lo transforma en perro, diríamos que antes no existía el perro que ahora tenemos [lo cual es indicio de que de la cualidad fundamental de caballo a la cualidad fundamental de perro no se puede pasar por cambios secundarios o accidentales producidos por los golpes sucesivos que hemos dado a la cera. De manera que tiene que haber diferencia entre el ποιόν que afecta a la *ousía* y lo que (ulteriormente) se añade a esta οὐσία (o se predica de él), es decir, entre la cualidad fundamental característica del individuo y las cualidades secundarias o accesorias]. Así que el decir sin restricción alguna que nosotros somos lo mismo que nuestra *ousía* es cosa inverosímil, como lo prueba el hecho de que la *ousía* de Sócrates existe antes que él y después de su muerte seguirá la *ousía* o materia de Sócrates, pero no Sócrates[265].

[265] Stobaeus, *Ecl.*, I, 179. Sobre la inmortalidad del alma en los estoicos véase San Agustín, *De Trinitate,* XIII, 8, 12. Más claramente en el diálogo *Hortensius,* según parece. Cfr. *De Trinitate,* XIV, 19, 26. Lo que va en paréntesis [ ] es nuestro.

De este trozo de Posidonio deducimos con certeza que admitía en el hombre, y como sustrato de todas las cualidades accesorias, una cualidad fundamental característica inmutable que le acompaña por lo menos desde el nacimiento hasta la tumba. Si de un perro de caza no se puede pasar a un caballo (y tampoco a otro perro), tampoco se podrá pasar de un hombre a otro. Luego el hombre subsiste siempre; de lo que sucedía después de la muerte nada sabemos, porque si bien en los ejemplos primeros que pone de destrucción de individuos no se atreve a citar al hombre, sin embargo, en la reflexión última nos dice que más allá de la muerte se conserva todavía la materia de Sócrates. ¿Se supone aquí que cuando Sócrates haya desaparecido, también desaparece su cualidad fundamental o su personalidad? Tal era la opinión de Panecio, y es probable que en ella le siguiera Posidonio [266]. Véase lo dicho sobre la generación en la pág. 73.

3. DESVIACIONES DE LA ESTOA MEDIA

Examinemos ahora la doctrina de la antigua Estoa sobre la mezcla, y su diferencia de la posidoniana. Stein [267] cree que en Crisipo son conceptos casi idénticos la ἀλλοίωσις y el πνεῦμά πως ἔχον. Lo prueba con el hecho de que el andar es un πνεῦμά πως ἔχον dependiente del *Hegemonikón*. Lo que no aparece claro es que el andar sea una ἀλλοίωσις. Séneca dice: "Quid enim est aliud animus, quam quodam modo se habens spiritus"? [268]. Pero no todo cambio del espíritu incluye un cambio de todo el individuo. Ésta es la teoría de Posidonio sobre la mezcla, que necesariamente se ha de fundar sobre la formación de la individualidad humana. Pero ¿es ésta la teoría de la antigua Estoa? Entre los elementos introducidos o aceptados por Posidonio no hallamos ninguno inadmisible para Crisipo. Pero en Posidonio falta una idea fundamental o un elemento de la antigua Estoa: la teoría de la mezcla, el principio de la compenetración de los cuerpos, que Alejandro de Afrodisia cree ser el punto central de todos los contrasentidos estoicos, y que para nosotros es una prueba definitiva del espiritualismo o no materialismo estoico. Según Alejandro, los principales y más profundos dogmas de la filosofía estoica radican en la asombrosa doctrina de que un cuerpo puede compenetrarse con los otros, pues en esto consiste su teoría de la mezcla. Y lo que enseñan sobre el alma tiene aquí su raíz. Su tan alabada *Heimarméne* y su Providencia se hacen creíbles con este fundamento. Aún más, la teoría de los principios, la doctrina sobre la divinidad y la unidad que todo lo abarca y

---

266 *L. c.* La inalterabilidad específica será defendida más tarde por Ammonio contra Orígenes. Cf. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, pág. 20.

267 Stein, B., *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, 337, nota 763.

268 Séneca, *Ep.* 50, 6.

la simpatía del mundo. Porque todo ello no es más que la divinidad, que todo lo penetra [269]. La compenetración *corpórea* es dogma estoico.

El testimonio de Alejandro no puede ser más decisivo para el Pórtico, ni más alentador para continuar por el camino emprendido para conocer la íntima estructura de la Estoa. Para un metafísico de la talla de Alejandro de Afrodisia, el estoicismo es un sistema perfectamente lógico en sus consecuencias, si se acepta que un cuerpo, a saber, la divinidad, se compenetra con la materia cósmica. Si Posidonio no suscribía esta tesis es porque renunciaba al patrimonio metafísico de la Estoa. Tenemos todavía otro indicio para sospechar seriamente que Posidonio rechazó el principio fundamental de la compenetración de los cuerpos.

La Estoa antigua admitió, que fuera del cosmos hay un vacío infinito para que no le falte el espacio necesario para contener la fusión ilimitada que debe existir [270]. Esta teoría se basa en la doctrina de la conflagración del mundo. Los cuatro elementos tenían que transformarse en el elemento infinitamente sutil del éter. Para transformarse los otros elementos en fuego o éter, debían sufrir una rarificación infinita. Para ello era necesario un espacio infinito. Crisipo nos expondrá el fundamento de esta teoría con más pormenores. Pero antes volvamos a Posidonio.

A Posidonio le pareció exagerado el admitir un espacio infinito. En su primer libro sobre el vacío, decía que su espacio no era limitado, sino lo suficientemente grande para la disolución del mundo [271]. Según esto, para Posidonio el mundo no se dilata en su último cataclismo ilimitadamente; la descomposición que ha de sufrir será mayor o menor, pero no un aniquilamiento absoluto de la materia, como en los estoicos antiguos. Probablemente se contentó con cataclismos como los descritos por Platón o por Séneca en el tratado sobre las aguas. De ello nos ocuparemos más tarde.

Crisipo, en cambio, admitió que una gota de vino al mezclarse se extendía por todo el mar, y para que esto no parezca extraño, que una gota se extiende por todo el cosmos en la mezcla [272]. A Posidonio le debió esto parecer demasiado paradójico. Pero, al rechazarlo, se apartó de la doctrina auténtica del Pórtico sobre el *lógos*. Según la antigua Estoa, cuando el *lógos* se apodera de la materia, ésta se halla sometida a una fuerza que actúa en dos direcciones. Una de ellas es centrípeta, causa de la cohesión del cuerpo y de su

---

269 Alej. de Afrod., *De mixtione,* 22, 34, Bruns; Arnim, II, 475.

270 Philo, *De incorruptione mundi,* pág. 31, 9. Cumont: pág. 104 Wendl. SVF, II, 619: ἵν' ἐπειδὴ χύσιν ἀπέραντόν τινα ἔμελλε λήψεσθαι μὴ ἀπορῇ τοῦ δεξομένου χωρίου τὴν ἀνάχυσιν.

271 Plut., *Epit.* III, 1030; Stob, *Ecl.* I, 15; Aec., *Plac.* II, 8; Diels, *Doxogr.,* 338: Ποσειδώνιος οὐκ ἄπειρον ἀλλ' ὅσον αὔταρκες εἶς τὴν διάλυσιν.

272 Plut., *De comm. not.,* 37, 1078 E; Zeller, III, 1, pág. 134: καὶ ταῦτα προσδέχεται Χρύσιππος εὐθὺς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν Ζητημάτων «οὐδὲν ἀπέχειν φάμενος οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν'» καὶ ἵνα μὴ τοῦτο θαυμάζωμεν, «εἰς ὅλον φησὶ τὸν κόσμον διατείνειν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν».

ἕξις o, con otras palabras, de su principio de individualidad. La otra es fuerza de expansión[273]. Una partecita pierde en cierto sentido en la mezcla su individualidad o ἰδίως ποιόν por el hecho de haber perdido su fuerza cohesiva, y con la desaparición de esta fuerza se halla sometido a la fuerza de expansión. Como la fuerza expansiva no halla ninguna resistencia, el efecto producido es ilimitado. Una parte insignificante se ensancha por toda la inmensidad del espacio cósmico. Así se explica la insistencia de Alejandro de Afrodisia al decir que esta teoría de la compenetración va enlazada con la unidad del mundo y de la divinidad, que todo lo penetra. Una fuerza de esta naturaleza sería en efecto una fuerza divina, la única fuerza que actúa en este mundo. Al abandonar Posidonio esta doctrina, prácticamente quedó fuera de la metafísica de la Estoa antigua. Lo que se dice de Posidonio vale con más razón de Boethos y de Panecio.

La polémica de Galeno contra Crisipo en la cuestión de los afectos es consecuencia de la diferencia indicada entre Posidonio y Crisipo, y al mismo tiempo un nuevo argumento para convencernos de que en realidad Posidonio se separó de la Estoa antigua en la teoría de la compenetración de los cuerpos. Crisipo admitió en el hombre sólo una fuerza del λογιστικόν[274]. Posidonio admitió tres, lo mismo que Platón[275]. Suponiendo una sola fuerza en el hombre, Crisipo debía considerar los afectos como una debilidad o una derrota de esa única fuerza, derrota y debilidad que sólo podían proceder de circunstancias exteriores y, en último término, de la resistencia de la materia a la acción del *lógos*. Crisipo compara al alma del malo con un organismo enclenque, que por causas insignificantes externas contrae toda clase de enfermedades. Posidonio plantea la cuestión sobre si la diferencia entre el alma sana y la enfermiza hay que buscarla en ella misma y no en circunstancias externas que influyen en ella. Según esto, en el alma del enfermo ocurre lo que en el cuerpo sano; ambos pueden enfermar orgánicamente o moralmente. La posibilidad la llevan en sí. En cambio, el alma del sabio es impecable, no puede caer.

Para atacar así Posidonio a Crisipo, se pasa a la teoría platónica. Además del *lógos*, fuerza única para la antigua Estoa, admite el θυμός y el ἐπιθυμητικόν, con la diferencia única de que no las considera, siguiendo a Platón, como μέρη - μόρια o como partes, sino como fuerzas (δυνάμεις).

---

273 Sólo en parte se pierde la individualidad. En esta limitación ve Alejandro una clara contradicción, (Alej. de Afrod. *de mixtione* 213, 1 ss. Bruns.; Arnim II, 481). Otra contradicción parecida encuentra Plutarco en los estoicos, especialmente en Crisipo (*De defectu orac,* 29, 425 E ss.). Más tarde analizaremos otra paradoja semejante en Filón. La crítica de Alejandro a la doctrina estoica de la mezcla ha sido expuesta con gran penetración por H. Dörrie, *Porphyrios' "symmikta zetemata"*, München (1959), págs. 24-35.

274 Cfr. Galeno, *De Hippocr. et Plat. plac.*, pág. 433 Mü: *De animi moribus*, 11 (IV, 820, Kü).

275 Galeno, *De Hippocr. et Plat. plac.*, pág. 432.

A esta distinción entre δύναμις y μόριον o εἶδος atribuye Reinhardt[276] importancia excesiva. Para que la argumentación de Posidonio contra Crisipo tenga valor, hay que distinguir netamente entre las tres fuerzas que introduce; de lo contrario no podría sostener que la diferencia intrínseca entre el alma sana y la enfermiza se halla en estas fuerzas. Una vez que las fuerzas son discriminables, poco importa la denominación que les demos.

Un pasaje de Censorino puede iluminar la actitud de la antigua Estoa respecto a la unidad de la personalidad humana. Censorino trata la cuestión: "quid primum in infante formetur". Las opiniones de los filósofos son muy diversas: "at stoici una totum infantem figurari dixerunt, ut una nascitur aliturque"[277]. En Posidonio hemos encontrado conceptos de la mayor importancia con un sentido totalmente distinto a los que nos son familiares por el influjo de la metafísica y lógica del aristotelismo. Para entenderlos a fondo, debemos investigar las categorías estoicas relativas a la personalidad.

276 Reinhardt, *l. c.*, 299.
277 Censorino, *De die natali*, VI, 2, 10, 17.

D. LAS CATEGORÍAS EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

1. INTRODUCCIÓN HISTÓRICO-DOCTRINAL

Las categorías han constituido siempre un nudo complicado de problemas. El término mismo de *categoría (acusación)* inicialmente perteneció al terreno judicial o forense en Grecia. Probablemente se aludía a normas o sistemas procesales. Del terreno forense pasó al pedagógico y al gramatical. Al ser admitido el concepto en el campo gramatical, recibió entre los latinos su significación de *praedicamentum.* En cuanto norma de expresión humana artística, literaria y jurídica constituyó objeto de estudio para los pedagogos y maestros de retórica, como ocurre en Aristóteles y en Quintiliano. Pero ¿cómo pudieron las cuestiones gramaticales y forenses transformarse en un tema básico de la filosofía? Esta dificultad, apenas planteada y nunca del todo resuelta por los griegos y latinos, no podía preocupar a los filósofos de procedencia semita, como eran los estoicos. Para la unión de la palabra y del mundo material contaban con el concepto-puente *dabar*. El término *dabar* lo mismo significa la expresión humana que la divina y toda clase de acciones individuales y sociales de los hombres, además de la multiforme actividad cósmica de la divinidad. Ahora bien, toda actividad razonable necesita ciertas normas que la faciliten y la ordenen. Según esto, para el Pórtico no había dificultad en que las categorías pudieran ser tratadas en cualquier parte de la filosofía. La dificultad existía para los filósofos griegos y romanos, que en su mentalidad aria no podían tratar como temas homogéneos el estudio de la naturaleza y el de los fenómenos sociales y lingüísticos. Fue una dificultad seria y aparentemente insoluble. La filosofía griega, y muy especialmente Aristóteles, la pasó por alto, como si por no existir en otros ambientes culturales, tampoco hubiera de existir en Grecia dificultad alguna para tratar bajo una misma denominación las cuestiones físicas y las gramaticales. Influido por el pensamiento de Pitágoras, de Sócrates y de Platón, Aristóteles se ocupa de las categorías en su doble o triple aspecto relacionado con el conocimiento, es decir como palabra o expresión del conocimiento humano y de la realidad cósmica,

objeto del conocimiento sensible, y como acusación, expresión corriente en el foro.

Lo extraño es que los comentaristas y críticos no parecieron percatarse de este fenómeno hasta cinco siglos más tarde. El Estagirita y sus sucesores superaron o disimularon las incongruencias inherentes a la fusión de temas tan heterogéneos para el hombre griego dentro de un término común. ¿Se trata de un préstamo de los pueblos bárbaros (semitas o mediterráneos) que se incorpora a la cultura helénica como un fenómeno inicial de la *koiné?* ¿Qué influyó para que el genio del Estagirita, temperamento tan opuesto a la mentalidad bárbara, adoptara esa postura característica de los pueblos circundantes a los griegos? Aun excluyendo el origen semita del concepto, tal vez la síntesis del *lógos* y *physis,* extraña al ario, se hallaba en los estratos protohistóricos más profundos de la cultura mediterránea.

Es fácil que el fenómeno estuviera preparado por el concepto de *crisis,* término ambivalente para la vida forense y para la descripción de la actividad cognoscitiva en el lenguaje popular antes de Aristóteles. Por el contrario, hay que advertir que en Platón no aparece el término de *categoría* más que con el significado forense de acusación. Sólo en Aristóteles aparece esta palabra en su doble sentido forense y óntico, además de la significación gramatical. La palabra *crisis,* aunque en Platón se emplee solamente en su significación forense se usa también dentro del campo filosófico o popular del conocimiento. En Aristóteles aparece empleado con más frecuencia en el sentido gnoseológico. Con los estoicos comienza a ser más frecuente la palabra *categorema,* al lado de los términos *crisis* y *criterio.* En resumen, en la Atenas del 400 hubiera parecido un barbarismo la palabra categoría en su sentido filosófico. Más tarde se usan indiscriminadamente términos jurídicos y filosóficos; tales son, junto a *categoría,* otros como *sententia, judicium, crisis* y *criterio.* El empleo progresivo e indiscriminado de estos términos entre los griegos podría ser un indicio de que antes, en los pueblos circunvecinos, se pasara de la descripción de la actividad jurídica a la gnoseológica sin ninguna dificultad, por razón de la índole de las lenguas preindoeuropeas. Así se explicaría que, antes de Platón y de Aristóteles, Pitágoras hubiera abordado el tema de los géneros supremos de la realidad incluyendo elementos cósmicos, sociales, matemáticos y morales como un todo homogéneo de componentes diversos, y que después del florecimiento de la filosofía griega se introdujeran procedimientos parecidos por influencias diversas del medio ambiente. Se explicaría al mismo tiempo el que escritores occidentales, como Varrón y Séneca, utilizaran una terminología semejante a la prehelénica, lo mismo que Pitágoras en la Italia meridional. Finalmente se explicaría así el hecho de que más tarde surgiera la gran controversia entre los aristotélicos por una parte y por otra los neoplatónicos en torno a las categorías, al nacer una nueva filosofía en el siglo III p. C. Para desenredar esta madeja de cuestiones, es preciso poner en claro previamente qué representa para nosotros y para los antiguos el concepto de *cate-*

goría, como determinación normativa *onto-lógica,* es decir, del ente y de la razón, con validez filosófica permanente y universal. Despejada esta incógnita (en cuanto sea posible), podremos abordar las vicisitudes históricas de la controversia sobre las categorías, en su fase preliminar a la plena elaboración de las categorías estoicas. Una vez analizado el esquema de las categorías estoicas, será posible el estudio de los problemas planteados por la gran controversia en la última fase de la filosofía antigua.

¿QUÉ SON CATEGORÍAS? Un rasgo generalmente admitido de las categorías es que son conceptos fundamentales y normativos, esquemas primeros, o, como dice Sciacca, determinaciones primeras del ser o del pensamiento *(Enciclopedia Filosófica,* v. *categorie,* I, 438). Pero es preciso ahondar más. Para comprender la esencia de las categorías y el valor filosófico que entrañan, será preciso consultar previamente los pareceres de comentadores antiguos y modernos que se han ocupado de ellas teórica e históricamente, y han tratado de los problemas conexos que se pueden solucionar o facilitar con la ayuda de las categorías. Comencemos con algunos de los modernos.

Según Brandis, "Aristóteles, en sus obras principales, hace uso casi corriente de las categorías, pero ni explica ni señala el camino que siguió para encontrarlas". Así Brandis, como conjetura, añade:

> El hecho de haber partido de la determinación de los conceptos más universales, se refleja en la denominación por él empleada, que no sólo expresa predicados, sino toda determinación del ser y del pensar.

Ya hemos visto cómo Sciacca considera también las categorías como determinación. Pero ¿qué quieren decir esas determinaciones del ser y del pensar, y esas universalísimas determinaciones conceptuales? Trendelenburg se propone fijar el sentido nominal de la categoría y de otros términos, pero no llega al resultado de conocer el último sentido filosófico dado a esta palabra por Aristóteles, y con él por los filósofos de todas las escuelas [278].

Kurt v. Fritz [279] sostiene, contra Kant, que nadie ha "atrapado", las categorías aristotélicas. El origen de estas categorías procede, según Fritz, de fuentes diversas, de las que indica dos especialmente:

> Una de las fuentes se ha de buscar en la fusión de diversos sentidos; ante todo de la palabra "ser" en absoluto; después, de la cópula como designación de la existencia... La segunda fuente se halla en las investigaciones ontológicas nacidas de las controversias doctrinales sobre las ideas (p. 484).
>
> Estos dos ingredientes de procedencia totalmente dispar definitivamente se han fusionado en una sola doctrina, no porque se haya llegado simplemente a una fusión artificial o del todo falsa de cosas heterogéneas, sino porque objetivamente la diferencia de la predicación, en definitiva, se apoya en una diferencia del ser o de los datos concretos (p. 485).

---

[278] Trendelenburg, *Kategorienlehre,* 2-7.

[279] K. v. Fritz, "Der Ursprung der arist. Kategorienlehre", *Arch. f. Gesch. de Philosophie,* 485.

Coincidimos con esta exposición de K. v. Fritz en cuanto contiene una explicación positiva. Sin duda se dan estos dos elementos en las categorías aristotélicas; mas no rechazaríamos en ellas del todo lo artificial. Por eso no suscribimos sin reservas el pasaje siguiente:

Las categorías son:

> no ciertamente puros conceptos mentales a priori, pero tampoco conceptos supremos cuales son designados en general. Tampoco son lo que se concibe en el lenguaje ordinario familiar como ciertos anaqueles en los que se pueden clasificar todos los fenómenos o por lo menos algunos (p. 451).

E. Lask[280] piensa ser necesarias dos clases de categorías y dedica al tema un capítulo intitulado: "Las exigencias de la doctrina sobre las categorías correspondientes a una teoría de dos mundos". Desde un punto de vista neokantiano, E. Lask se queja de que hasta ahora sólo ha visto categorías que sirven para el conocimiento del ser, es decir, categorías del ser o categorías constitutivas, sin que se haya dado importancia alguna, entre las teoréticas, a las categorías del valor *(geltende Kategorien).* El aspecto del valor, fundamental en la actividad humana, tiene una doble vertiente individual y social, que no puede descuidarse ni en el estudio general de las categorías ni en la exposición de las categorías de la Estoa[281].

Kant no habló, según E. Lask, con la suficiente claridad sobre estas categorías de los valores, pero es preciso admitirlas como categorías, pues no son menos objetivas que las del ser[282]. El transcendentalismo de estas categorías se halla sugerido en R. H. Lotze y W. Windelband. En ellas no se contraponen los conceptos del ser, de la objetividad y de la realidad con el pensamiento cognoscente, sino que se trata sólo de destacar ciertos *momentos* de lo lógico. Para Lask, *ser* significa *valer*[283] o *tener validez objetiva.* En la objetividad se enfrentan el ser y el existir con el valer, y así el ser comienza a pertenecer a la lógica transcendental fuera de la metafísica. Conforme a la teoría de Kant, las categorías dan a lo material la forma del ser; el conocimiento de algo es idéntico a la forma lógica que ese algo recibe con la categoría. E. Lask acepta este concepto del ser kantiano, pero añade que cuanto no lleva en sí las propiedades sensibles del tiempo y del espacio es *no-existente* o *no-ser*[284]. Dentro de lo *no-existente* es donde se hallan las categorías del valor, específicas de la filosofía, distintas de las categorías del ser. Con más precisión: en las categorías hay que distinguir algo *alógico, óntico* y *brutal,* y lo que da valor a ese elemento. Esto último es la forma categorial y significativa. Lo

---

280 E. Lask, *Gesammelte Schriften II,* 21 ss., ed. Herrigel.

281 *L. c.,* págs. 236-237.

282 En el resumen que presentamos, seguimos el sumario del extenso capítulo que dedica a las categorías de E. Lask nuestro antiguo Profesor Joseph Geyser, *Grundlegung der Logik und der Erkenntnistheorie,* Freiburg (1918), págs. 244-260.

283 *L. c.,* 246.

284 *L. c.,* 247.

alógico y sin valor es lo sensible, lo bruto, que se hace cognoscible por la categoría, que lo abraza. Hay que observar, además, que una categoría determinada puede ser la materia de otra ulterior que le da su verdad cognoscible de otro orden [285]. Por ejemplo, la categoría de lo causal puede ser materia de la categoría del valor, aunque la causalidad siga permaneciendo como causalidad. El conocimiento ha de tener la propiedad de la verdad, que es para E. Lask (que se aparta aquí de Kant) la forma categorial de lo material en las diversas zonas del ser, aunque no haya diversas categorías de la verdad, cuyo concepto es solo uno [286]. Tampoco admite la doctrina kantiana, según la cual únicamente lo sensible es materia del conocimiento. Para Lask existe también conocimiento de lo no sensible o lo valioso. ¿Cómo distinguir el valer y el ser? Oigámoslo del mismo Lask:

> El puro epíteto categorial "valer" aparece como algo nuevo, a saber, como forma categorial respecto de lo que le sirve de material, es decir, de la forma categorial del ser, que es distinta. El ser no se funda en la filosofía en virtud de algo extraño ni por su relación con otra cosa, como el valor, la forma, etc., sino que es conocido como valioso, es decir, se le conoce como algo predicable, como algo distinto de la categoría del valer [287].

Adviértase que junto a lo no sensible o lo valioso es tal vez posible lo supersensible o metafísico, de tal manera que se distingan tres zonas: la del ser, la del valer, y la del sobre-ser *(Übersein)* [288].

Tal es muy concisamente la amplia exposición de J. Geyser, que dedica a continuación un análisis penetrante al defecto básico de la teoría idealista de Kant, tal como ha sido corregida y mejorada por E. Lask. La objeción fundamental consiste en que el conocimiento de los valores del ser ha de ajustarse a lo que el ser sensible o suprasensible es previamente en sí mismo. Esto no tiene vuelta de hoja, muy especialmente dentro de los presupuestos kantianos y neokantianos, que no parten de una causa superior de nuestros conocimientos, como ocurre en la teoría de la sabiduría expuesta por Séneca en la *epist.* 117, o en la teoría de la iluminación agustiniana, o en la doctrina de Suárez sobre la idea ejemplar divina, causa eficiente primera de toda realidad y toda actividad, incluso la cognoscitiva. Pero si se admite en una forma o en otra con los estoicos esta causa primera del conocimiento como algo de cuya actividad participa también la mente humana, la lógica transcendente de Kant y de Lask se convierte en metafísica realista y transcendente, como un mundo superior cuyo conocimiento adquirimos por participación, además del mundo metafísico que se nos revela de otra manera mediante el conocimiento de lo

285 *L. c.*, 251.
286 *L. c.*
287 E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre,* Tübingen, 1911, 121; Geyser, 253.
288 Geyser, 254.

sensible, según el aristotelismo antiguo y medieval. La historia del estoicismo, sobre todo en Séneca, es incomprensible si no se tiene en cuenta la existencia de ese mundo metafísico superior y realista. Esto se le ha ocultado al mismo Emil Lask, al no caer en la cuenta de que Plotino en su pimera época profesoral admitió las categorías estoicas propias de esta metafísica transcendente y realista. En efecto, expuesta la necesidad de la doble serie categorial, piensa Lask que las categorías de Plotino corresponden a este mundo doble del ser y del valor, y admira la crítica plotiniana de las categorías de Aristóteles, censurando a éste por haber limitado las categorías al mundo del ser[289].

Es obvio el entusiasmo de Emil Lask respecto a Plotino. Geyser, en su crítica, prescinde del plotinismo de Lask, pero en el fondo no le puede aceptar dada su concepción exclusivamente psicologista del conocimiento. La posición de Geyser coincide con la de Christian Rutten[290], quien critica a Plotino como idealista y nominalista. Pero la crítica de Rutten no tiene en cuenta ni cita la *Enn.* VI (9) 9, c. 1, donde Plotino desarrolla las ideas sobre el Bien y sobre el Uno siguiendo las huellas de los estoicos y tal vez de Séneca. Por otra parte este capítulo de las *Ennéadas* coincide con Ammonio en su crítica del *somatismo* de los estoicos, aunque les imita por lo demás en este tema básico de la metafísica transcendente y realista, que Plotino abandonará más tarde, por lo menos en parte. En suma, en el conocimiento estoico y en el de Ammonio, lo mismo que en la primera etapa de Plotino y en San Agustín, y más tarde en Suárez, el conocimiento no es pura actividad psíquica del hombre. Además de la actividad anímica intervienen otros factores que hacen de la objetivación humana una acción por resultancia, imposible de explicarse sin un concurso *especial* de Dios, que eleva el conocimiento a un orden metafísico supersensible y realista que se extiende por mundos superiores a la metafísica aristotélica, basada únicamente en el conocimiento psicológico[291].

Plotino se ocupó de las categorías estoicas en los dos períodos de su profesorado, especialmente en la *Enn.* VI (9) 9, que acabamos de citar y fue compuesta antes de los 59 años, es decir, antes del ingreso de Porfirio en su escuela y más tarde en la última etapa de su vida en las *Enn.* VI (42) 1, VI (43) 2 y VI (44) 3. Porfirio puso a la *Enn.* VI (9) 9 el título: *Sobre el Bien y el Uno*; y a las *Enn.* VI, 1, 2, 3, el título: *Sobre los géneros del ser.* El título de *Enn.* (9) 9 es correcto. El título del grupo *Enn.* VI (42, 43, 44), 1, 2, 3, resulta incorrecto para las categorías aristotélicas y totalmente inadecuado para las categorías estoicas impugnadas por Plotino. Los estoicos, como veremos más tarde, nunca presentaron sus categorías como *géneros del ser.*

---

289 *L. c.*, 236-237.

290 Ch. Rutten, *Les categories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin,* París, 1961.

291 Sobre este punto puede verse nuestro artículo: *El concepto objetivo en Suárez,* "Pensamiento", IV, Madrid, 1948, 334-423.

El título tampoco resulta aceptable para Aristóteles, que, además de las categorías del ser, trató de las categorías gramaticales en un mismo opúsculo.

Porfirio fue el testigo más cualificado del desconcierto producido por el ataque de Plotino contra los aristotélicos y sintió como nadie los efectos desastrosos que tuvieron para el pensamiento griego, fuertemente combatido ya por los representantes de la cultura cristiana. A pesar de su inquebrantable adhesión a la memoria de su maestro Plotino, Porfirio creyó de urgente necesidad proteger el aristotelismo y en especial las categorías aristotélicas, con un sistema defensivo. Para ello compuso su *Isagogé,* no con intento de dar solución a las objeciones de Plotino, sino para desviar la atención de los estudiosos, haciendo del tema de las categorías una disciplina elemental de nociones imprecisas, propia de la juventud escolar. La táctica de Porfirio debía surtir un efecto retardado. Dos siglos más tarde compuso Boecio una traducción latina de la *Isagogé* porfiriana. Este tratado había de perpetuar el influjo de Aristóteles en la cultura occidental. Ya el Prólogo de la *Isagogé* anuncia una orientación divulgadora. Porfirio declara su propósito deliberado de evitar un planteamiento demasiado radical y profundo del problema. Dice así el texto Porfirio-Boecio:

"Οντος ἀναγκαίου, Χρυσαόριε, καὶ εἰς τὴν τῶν παρὰ 'Αριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γνῶναι τί γένος καὶ τί διαφορὰ τί τε εἶδος καὶ τί ἴδιον καὶ τί συμβεβηκός, εἴς τε τὴν τῶν ὁρισμῶν ἀπόδοσιν καὶ ὅλως εἰς τὰ περὶ διαιρέσεως καὶ ἀποδείξεως χρησίμης οὔσης τῆς τούτων θεωρίας, σύντομόν σοι παράδοσιν ποιούμενος πειράσομαι διὰ βραχέων ὥσπερ ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ τὰ παρὰ τοῖς πρεσβυτέροις ἐπελθεῖν, τῶν μὲν βαθυτέρων ἀπεχόμενος ζητημάτων, τῶν δ' ἁπλουστέρων συμμέτρως στοχαζόμενος. αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως· τὸ δ' ὅπως περὶ αὐτῶν καὶ τῶν προκειμένων λογικώτερον οἱ παλαιοὶ διέλαβον καὶ τούτων μάλιστα οἱ ἐκ τοῦ περιπάτου, νῦν σοι πειράσομαι δεικνύναι.

Incipit isagoge Porphyrii. Cum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam nosse, quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens (...) utili hac istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens temptabo breuiter uelut introductionis modo ea, quae ab antiquis dicta sunt, adgredi altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores uero mediocriter (συμμέτρως στοχαζόμενος) coniectans. Mox de generibus ac speciebus illud quidem siue subsistunt siue in solis nudisque intellectibus posita sunt, siue subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo, altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis; illud uero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter (λογικώτερον) antiqui tractauerunt et horum maxime Peripatetici, tibi nunc temptabo monstrare [292].

[292] Porfirio, *Isagoge,* tr. de Boecio, ed. A. Busse, pág. 25.

Es indudable que el deseo de Porfirio hubiera sido encerrar para siempre bajo siete llaves el gran debate sobre las categorías, transformándolo en un tema de erudición elemental. El procedimiento, hábilmente empleado, consiste en reducir el problema de las categorías o predicamentos a la cuestión de los cinco predicables o términos generalísimos. Es la conversión de nociones relativas o relacionables con el ser concreto y sensible en nociones abstractas o abstraíbles, que pueden ser puramente gramaticales. No se le oculta a Porfirio que en el fondo de estas cinco voces late el problema misterioso de su realidad transcendente o de su mero formalismo, tal como lo habían discutido los mayores ingenios de las generaciones precedentes. Pero las circunstancias culturales habían cambiado. El mismo Porfirio reproduce en la *Vita Plotini* una carta pesimista de su antiguo maestro Longino, sobre el decaimiento de los estudios filosóficos. Longino se lamenta de que los grandes maestros que había conocido en su juventud en todas partes han ido desapareciendo hasta quedar sólo Plotino y Porfirio. Por lo tanto está justificado el cerrar para siempre el gran problema cuya solución no vieron los sabios más eminentes. La traducción de Boecio había de dar más tarde el triunfo a la maniobra de Porfirio, pero en los siglos IV-VI no se pudo encubrir todavía la gran discusión. A Porfirio se le asoció su discípulo Jámblico en la defensa de las categorías aristotélicas. Dexipo, discípulo de Jámblico, intervino de nuevo a favor de Aristóteles, pero no creyó prudente o justificado el encubrimiento histórico del problema, todavía discutido en su tiempo, y le dedicó el tratado que lleva por título: *Dexippi philosophi platonici in Aristotelis categorias dubitationes et solutiones*. El tratado de Dexipo está dividido en cuarenta capítulos. Los cinco primeros llevan los títulos siguientes:

1. ¿Por qué tuvieron dificultades muchos sobre las categorías de Aristóteles?
2. ¿Por qué puso al libro el título de categorías?
3. ¿Qué significa categorías? ¿Palabras, cosas o pensamiento?
4. ¿Cómo hay que indagar las categorías y no aceptar las aporías de los estoicos?
5. ¿Por qué anuncia las categorías y no comienza por ellas, sino por los homónimos y sinónimos?

Ya antes de entrar en el capítulo primero, alude Dexipo a los muchos comentarios escritos sobre las categorías, y especialmente a los de Porfirio y Jámblico. En el capítulo segundo vuelve a aludir a Porfirio y a Alejandro de Afrodisia, y en el tercero al peripatético Sosígenes, maestro de Alejandro. Dexipo le reprocha el haberse limitado a componer unos resúmenes ordenados de objeciones y respuestas, sin inclinarse a ninguno de los bandos. De todas maneras, el tratado de Sosígenes, escritor más conocido por sus estudios astronómicos sobre las esferas de Aristóteles, es el primer testigo de la controversia entre estoicos y peripatéticos en torno a las categorías. En cuanto a las mismas aporías, Dexipo alude al significado de "acusación" en el capítulo tercero, pero cree que "las categorías no son los mismos seres, sino las palabras que

significan los pensamientos y las cosas"[293], es decir, un conjunto gramatical, cognoscitivo y cósmico, donde tan pronto se puede entablar la discusión sobre el aspecto formal del nombre, como sobre el significado racional más o menos subjetivo del término, o sobre los seres de la naturaleza. La orientación más bien gramatical y lexicográfica dada por Porfirio se abre en Dexipo hacia todos los campos del saber. Por lo demás, Dexipo dedica alusiones a todos los tratadistas que preocuparon a Porfirio en su *Prólogo*. En la lectura de esta introducción se advierte cómo alude a los platónicos al renunciar a la cuestión: *utrum separata a sensibilibus*, y a Plotino: *utrum in solis nudisque intellectibus*, y a los estoicos: *sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia*. En cuanto a Plotino, las *Ennéadas* que Porfirio tiene en cuenta son principalmente las tres relativas a los *géneros del ser*, donde incidentalmente son impugnados los estoicos dentro de un esquema aristotélico, como si hubieran tomado su doctrina de Aristóteles. De las objeciones antiestoicas formuladas en estas *Ennéadas* nos ocuparemos más tarde. Por el momento nos interesa fijar la postura estoica de Plotino en la primera fase de su profesorado, antes de que Porfirio, dejando a Longino, pasara a la escuela de Plotino sin abandonar la corriente neoplatónica iniciada en Alejandría por Ammonio Sakkas, de quien fueron discípulos tanto Longino como Plotino. La *Enneada* VI (9), 9, 1: *Sobre el Bien y el Uno*, la escribió Plotino cuando todavía seguía fielmente a Ammonio, pues según testimonio de Porfirio, "en las explicaciones buscaba Plotino la dirección de Ammonio".

La *Enn.* VI (9), 9, es el eslabón final que completa el número $6 \times 9 = 54$, es decir, los seis tratados de nueve libros que abarca la obra de Plotino en la ordenación de Porfirio. La *Enn.* VI (9), 9, puede servir de punto de partida para la metafísica transcendental-realista de los estoicos y neoplatónicos. Ignoramos qué razón indujo a Porfirio a colocar esta *Enn.* VI (9), 9, al final de la obra. Es un orden disparatado. Su comienzo es como sigue:

πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, ὅσα τε πρώτως λέγεται ὄντα, καὶ ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι.	Todos los seres son seres por el uno, lo mismo los seres primeros que cuantos de algún modo se llaman ser[294].

Plotino no establece identidad entre el ser y la unidad, sino el principio de que el ser proviene de la unidad. Este principio no es ajeno al estoicismo occidental. Séneca trata de demostrar a Lucilio, que la unidad les viene a los cuerpos visibles (con los sentidos) del espíritu o aire, y que del mismo modo se puede probar que tienen también unidad corpórea las cosas suprasensibles, que sólo se ven con la razón:

Ergo concedas oportet, ex his quoque, quae sensum quidem effugiunt, ceterum	Me habrás de conceder que, aun en las cosas inaccesibles a los sentidos, que sólo

[293] Dexipo, *In categorias*, ed. A. Busse, 10, 26.
[294] Plotino, *Enn.*, VI (9), 9, 1.

ratione prenduntur, esse in quibusdam unitatem corporum.

se pueden conocer con la razón, algunas tienen la unidad propia de los cuerpos[295].

Entender con la razón lo suprasensible y unitivo, pertenece, no al conocimiento psíquico-empírico, sino al conocimiento metafísico. Por lo demás, la unidad, según Séneca, es "continuación sin articulación" *(unitas est sine commisssura continuatio)*[296]. Esa continuación inarticulada y, por lo tanto, indivisible, existe en las realidades catalogadas por los estoicos (o tal vez mejor por Séneca) en visibles por los sentidos y visibles sólo por la razón. La terminología de Plotino y Séneca es casi idéntica[297]. Sólo presenta variantes sin importancia, que no afectan al contenido. Plotino admite el fundamento expresado por Séneca:

Habet autem unitatem quicquid alicuius rei natiua pars est; nihil enim nascitur sine unitate.

Tiene unidad todo cuanto es parte natural de alguna cosa. Pues nada nace sin unidad[298].

Plotino habla de συνεχῆ μεγέθη[299]. Séneca decía:

Quaedam continua esse corpora, ut hominem; quaedam esse *composita,* ut nauem..., quaedam *ex distantibus...* tamquam exercitus, populus, senatus... nullum bonum putamus esse quod ex distantibus constat; uno enim spiritu unum bonum contineri ac regi debet, unum esse unius boni principale[300].

Existen ciertos cuerpos continuos, como el hombre; otros son compuestos, como una nave...; otros constan de partes distintas..., como un ejército, el pueblo, el senado...; consideramos que ningún bien consta de partes distantes, pues un solo bien ha de ser comprendido y regido por un único espíritu, y un solo elemento principal es propio de un único bien.

Pero no quiere hablar de *unita corpora*[301].

A los ejemplos de la unidad escogidos por Séneca, responden en Plotino el *ejército,* el *juego de danzantes,* el *rebaño,* la *casa* y la *nave,* además de las *plantas* y los *cuerpos* de los animales[302]. Es indudable que Plotino desarrolla sus ideas conforme a un esquema originario de los estoicos, y probablemente recogido del mismo Séneca. No podemos pasar de la conjetura respecto a la lectura directa de Séneca en la escuela de Plotino, aunque la podemos corroborar con otras pruebas, como es, por ejemplo, la identidad de criterios con Séneca manifestada por Plotino en la *Enn.* I (20), 3, la penúltima de las Ennéadas escritas antes de los 59 años.

295 Séneca, *Nat. quaest.,* II, 2, 3-4.
296 *L. c.,* II, 4, 2.
297 *L. c.*
298 Séneca, *Ep.* 102, 6-7.
299 Plotino, *Enn.,* VI, 9 (9), 1, 8.
300 Séneca, *Ep.* 102, 6.
301 Séneca, *Nat. quaest.,* II, 2, 4.
302 Plotino, *Enn.* VI (9), 9, 1, 4.5.6.7.

En este tratado expone primeramente Plotino el objeto de la dialéctica, que puede ser doble: primero, el camino hacia la verdad del que vive en el mundo inteligible. El segundo, el itinerario de los que viven en el mundo sensible y han de subir a lo inteligible. Plotino describe la ascensión de este segundo grupo dividiéndolos en diversas clases de hombres con criterios semiplatónicos-semiestoicos, tomando como ejemplos al músico, al amante y al filósofo. Para ello la dialéctica necesita unos principios evidentes asimilables por el alma, como cauces orientadores de su actividad. Aquí impugna Plotino, lo mismo que Séneca, el virtuosismo dialéctico de los que convierten la lógica en un instrumento de sutilezas ajenas a la consecución de la verdadera sabiduría. Es verdad que Epicteto, en sus *Dissertationes,* III, 26, 13-20, ataca los excesos dialécticos del Estoicismo antiguo, pero Séneca le había precedido una generación antes con una crítica insistente y amplia del *mismo* defecto capital del Estoicismo, tal como había sido orientado por Crisipo.

W. Trillitzsch hace un estudio de los pasajes principales donde Séneca ridiculiza las sutilezas dialécticas del Pórtico. Tales son las epístolas 59, 5; 64, 3; 82, 8; 83, 8; 87, 40 s.; 102, 20 s.; 106, 11, 12; 109, 17 s.; 111, 2 ss.; 13, 1, 15, 26 [303]. No podemos detenernos en la crítica senequista contra los que él llama *cavillatores.* Su coincidencia con Plotino es manifiesta. Además, podríamos recurrir a las listas de autores comentados en la escuela de Plotino, ya que entre ellos figuraba el gaditano Moderato, clasificado entre los pitagóricos, pero sin duda gran conocedor de su compatriota Séneca, a quien tal vez pudo conocer personalmente. La coincidencia de las ideas de Moderato de Cádiz y de Séneca es asimismo notoria por los pasajes dedicados a las diversas clases de unidad expuestas por el filósofo gaditano en los fragmentos recogidos por Simplicio [304].

Las ideas de Séneca, que acabamos de glosar, aparecen también en un breve resumen de Alejandro de Afrodisia, que las atribuye a Crisipo o, mejor dicho, a los seguidores de Crisipo en la algarabía doctrinal de los estoicos sobre el tema de la mezcla. La síntesis de Alejandro, familiar para Plotino, es como sigue:

Ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ σύμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν, τῶν δὲ μιγνυμένων ἐν αὐτῇ σω-	Se supone que todo ser se une en virtud del aire que circula por todo el ser, dándole cohesión. Así perdura, se mantiene y el todo recibe su influjo. Los cuerpos mezclados en el ser, dice que unos se pro-

---

303 W. Trillitzsch, *Senecas Beweisführung,* Berlín, 1962.

304 Porfirio, *Vita Plotini,* c. 14. Los pasajes de Moderato de Cádiz recogidos por Simplicio se hallan en el *Com. in phys.,* ed. Diels, 230, 36 ss., y también en Estobeo, *Anthol.,* I, 2, 9; ed. Wachsmut, I, pág. 21. En España las han estudiado A. Bonilla y San Martín, *Historia de la Filosofía española,* Madrid, 1908, y S. Montero Díaz, *De Caliclés a Trajano,* Madrid, 1948. Véase nuestro comentario en *Ecumenismo y Tradición,* Burgos-Bilbao, 1962, págs. 21-22, con los paralelos de Séneca y Moderato.

μάτων τὰς μὲν παραθέσει μίξεις γίνεσθαι λέγει..., συντεθειμένων.

ducen por yuxtaposición..., por articulación[305].

No hay motivo para creer que Alejandro tuviera a la vista las obras de Crisipo o de comentadores suyos, cuando dice que la opinión expuesta es la más aceptada[306]. En otro pasaje, donde Alejandro se lo atribuye a los estoicos defensores de las opiniones de mejor tono, la idea desarrollada corresponde a Séneca, *Epist.* 121, que arriba hemos comentado (págs. 176-185), a saber:

Ἕκαστον γὰρ ζῷον εὐθὺς γενόμενον πρός τε αὐτὸ οἰκειοῦσθαι, καὶ δὴ καὶ τὸν ἄνθρωπον· οἱ δὲ χαριέστερον δοκοῦντες λέγειν αὐτῶν καὶ μᾶλλον διαρθροῦν περὶ τοῦδέ φασιν πρὸς τὴν σύστασιν καὶ τήρησιν ᾠκειῶσθαι εὐθύς γενομένους ἡμᾶς τὴν ἡμῶν αὐτῶν.

Que todo animal, luego que nace, se acostumbra a sí mismo (πρός τε αὐτὸ οἰκειοῦσθαι) de igual suerte que el hombre; y los de opiniones más conspicuas de entre ellos dicen que se articulan para la constitución (σύστασις) y conservación, y dicen que esto lo hacemos en cuanto nacemos[307].

En las discusiones entre estoicos y peripatéticos, Alejandro toma la defensa del aristotelismo como el representante más conspicuo de la doctrina peripatética. Su importancia e influjo en el aristotelismo ha sido apreciada justamente por Prantl[308], aunque con menoscabo de la doctrina estoica sobre la lógica en general y en particular de las categorías de las demás escuelas, muy especialmente del estoicismo. El conocido historiador de la lógica no cayó en la cuenta de la controversia sostenida en los puntos más vitales de la filosofía durante todo un siglo por los representantes del estoicismo y del Perípato. Por esta razón, Alejandro fue combatido no solamente por los estoicos, sino también por la nueva corriente de neoplatonismo estoizante de Ammonio, cuyas posiciones defienden claramente Plotino en la *Enn.* VI (9), 9, 1, e incluso en la *Enn.* I (20), 3, cuyo contenido acabamos de resumir. La controversia afecta a los temas más centrales de la metafísica, como son el de la bondad, la unidad y el ser, para influir en la astronomía, biología y antropología. Es lástima que Prantl no hubiera penetrado en todas estas ramificaciones fundamentales de la filosofía conectadas con el tema de las categorías.

Los estoicos las explicaban por la acción cohesiva y unificante del *lógos*, mientras que los peripatéticos, más o menos aliados con los representantes de la Academia platónica, se inclinaban a la teoría del caos primitivo en vías de evolución hacia la perfección final. La diferencia única entre los estoicos y Ammonio, maestro de Plotino, recogida más tarde por Nemesio de Emesa,

305 Alejandro de Afrodisia, *De mixtione,* III, ed. Bruns, 216, 14 ss.

306 Alejandro, *l. c.,* 216, 8.

307 Alejandro, *De anima,* II, ed. Bruns, 150, 29-33.

308 Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande,* I, Leipzig, 1927, 621 ss. (sobre Alejandro) y 625 ss. (sobre Porfirio y las *quinque uoces*).

versaba (como lo hemos indicado en otro lugar), sobre la denominación del cuerpo, que desagradó a Ammonio, y que hemos visto justificada por Séneca aun al aplicarla a cosas que sólo se pueden comprender con la razón y son inaccesibles a los sentidos [309]. Antes de resumir las observaciones formuladas en esta introducción sobre las categorías, nos resta por considerar otro aspecto de las mismas, que es su valor sociológico. Ottman Spann ha tenido presente esta exigencia, cuando manifiesta el deseo de que las categorías sirvan al conocimiento del todo, pues "cuanto existe existe como miembro de un todo" [310]. Su doctrina sobre las categorías está íntimamente unida a la sociología humana. Porque sólo una de dos soluciones es posible: o tenemos que pensar el universo como un todo unido (*universalismo*) o como un montón de individuos átomos independientes (p. 8). Es claro que no podemos tomar la segunda ruta, la del egoísmo social, la del atomismo de Demócrito, sino que debemos preferir la unión recíproca de todos los hombres, que forman un todo: ese todo debe ocupar un sitial privilegiado dentro de la filosofía humana y de las categorías. Un defecto descubierto por Spann en las categorías aristotélicas es la separación que introdujo entre la doctrina de los principios ontológicos *(causalidad)* y las categorías, sin que haya motivo para excluir dichos principios de las categorías.

A nuestro juicio —como hemos indicado—, las categorías estoicas satisfacen a los deseos de Spann, lo mismo que dijimos antes de Lask, cuando se los estudia en toda su extensión. Precisamente el estudiarles con un puro criterio aristotélico como categorías del ser, y no como categorías del todo, fue el motivo de que no se las haya comprendido en toda su amplitud. En contra de Lask esperamos aducir pruebas satisfactorias en el capítulo siguiente, haciendo ver que la doctrina sobre las categorías designadas por él como ideales es realista y proviene de la Estoa y no de Plotino. Más tarde aduciremos algunas pruebas para demostrar que entre la Estoa y Plotino se debe situar la dirección de Lucio y Nicóstrato. Pero hay otro problema que deben también resolver las categorías. Vahinger insiste, en su teoría sobre las categorías, en que éstas son ficciones cuya finalidad es ayudar como vehículos de otras ideas y como armazones artificiales en la construcción del conocimiento humano. Sin detenernos ahora en analizar si esta teoría es aceptable en su parte negativa, podemos admitir lo que hay de positivo en ella, y puede tener su confirmación brillante en las categorías estoicas tal como las obtenemos en Varrón [311]. Precisamente esa función de armazón, que realizan las categorías varronianas, ha podido ser una razón más para que hayan pasado inadvertidas a los tratadistas filólogos y filósofos que se han ocupado de las categorías de la Estoa, especialmente Prantl. Las han buscado en las *Enn.* VI (42, 43 y 44), 1, 2 y 3 de Plotino, y en Simplicio, es decir, en pasajes donde se habla

309 Séneca, *Nat. Quaest.*, II, 2, 3.
310 O. Spann, *Kategorienlehre*, Jena, 1924, pág. 3.
311 H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob.*, Berlín, 1911, pág. 287.

incidentalmente de las categorías estoicas con un fin polémico, que nos obliga a tomar sus testimonios con la mayor reserva.

Más bien que reserva, los datos recogidos sobre las categorías del mundo antiguo y las discusiones antiguas y modernas suscitadas en torno a este tema nos obligan a replantearlo, no en toda su generalidad pero sí en los aspectos doctrinal e histórico que pueden interesar directa o indirectamente al estoicismo. *Doctrinalmente,* a mi parecer, las categorías han de formar un esquema de principios y de leyes para orientar la mente humana en el itinerario del conocimiento de la verdad y del bien en sus diversas dimensiones, como lo hemos visto en Plotino *Enn.* I (20), 3. Es decir, deben responder por una parte a las exigencias de la realidad y, por otra, a las leyes funcionales de la actividad cognoscitiva del hombre. Esto supuesto, las raíces de cualesquiera categorías auténticas se han de nutrir en diversas fuentes complementarias, pero muy en particular en las tres siguientes. *Primero* el perfeccionamiento de la naturaleza humana, esencialmente progresiva y evolutiva en la dirección del conocimiento del bien y de la verdad. *Segundo* en la naturaleza del lenguaje, ya que todo sistema lingüístico está elaborado con el fin de establecer una red de comunicaciones con el mundo cósmico y social y de enriquecerse cada uno de los hombres. *Tercero,* en la naturaleza de las cosas jerárquicamente ordenadas dentro de un sistema de valores referidos a las personas, individual y colectivamente vinculadas entre sí. Esta triple raíz de las categorías se manifiesta en otras tantas *tendencias categoriales*:

1.ª La primera tendencia categorial se orienta al perfeccionamiento del ser, creando reflejos de vivencias complejas, que los estoicos incluyeron en el concepto de la *conciliatio* u οἰκείωσις. Las categorías de este grupo son ónticas fundamentalmente, pero en el hombre son también reflexivamente cognoscibles y, por lo tanto, son categorías dobles ónticas y valiosas por cognoscibles. Lo óntico puede considerarse como la base material, y lo cognoscitivo-valioso como formal. La explicación de Emil Lask, corregida en el sentido realista de Geyser, sería aplicable a estas categorías formativas del ser individual o de la persona en sus perfecciones positivas y absolutas.

2.ª La segunda tendencia categorial es lingüística. El ser racional tiende a comunicarse, perfeccionándose relacionalmente con Dios y con sus semejantes. Esta tendencia de *ad-alteridad* necesita cauces o categorías lingüísticas estructuradas con normas ordenadoras gramaticales. Estas normas relacionadas dominan el esquema categorial estoico, donde tienen una importancia decisiva y polarizadora de los lazos mutuos en el *haberse uno con relación a otro de algún modo,* es decir, el πρός τί πως ἔχειν. Las categorías relacionales o lingüísticas de este segundo grupo se distinguen del primero en que aquéllas eran puramente inmanentes, es decir, perfecciones cuyo efecto se limita a la formación del sujeto en forma cognoscible.

Presupuesta la autoperfección consciente del sujeto racional, sin más tiende éste a una vida de relación comunicativa, que no puede ser propiamente sub-

jetiva, sino que ha de ser objetiva, si la comunicación ha de ser real y sobre todo recíproca. Para ello estas tendencias categoriales han de ser objetivantes, como lazos de unión real en que las personas se comunican objetos en cuanto conocidos, sin que sea preciso que estos objetos sean necesariamente físicos; un ejemplo de esta suerte de comunicación es la literatura en muchas de sus ramas, por ejemplo la novela, cuyos protagonistas ordinariamente no son personajes históricos. La comunicación objetiva es una acción múltiple de resultancia; una conversación es una acción única realizada simultáneamente por dos sujetos. En su realización intervienen las dos personas que se comunican, pero no se encuentran aisladas en el mundo, ya que siempre interviene la causa primera de todo ser, ya físico, ya también objetivado. Se trata, por lo tanto, de categorías personales, donde el sujeto ha de poseer no sólo las perfecciones positivas y absolutas del primer grupo, sino también perfecciones de *ad-alteridad* relacionales. Su conocimiento supera el mundo de los seres de la naturaleza física y, por lo tanto, el objeto de las ciencias o de la filosofía óntica, y pertenece a un orden superior metafísico al cual pertenece, por ejemplo, el criterio que podamos formar de relaciones anoveladas como las de Dante o las de Cervantes. En este mundo de realidades suprafísicas creadas por el *lógos* divino y humano, las personas se vinculan por los ἐννοήματα, los λεκτά o *enuntiata* de los estoicos. Suárez los denominó *conceptos objetivos*[312].

Una doctrina similar ha sido defendida posteriormente por Kasimir Twardowski, modificando teorías semejantes de Bern, Bolzano y Franz Brentano. Lo mismo que Suárez, Twardowski establece una distinción entre el acto inmanente y el objeto representado[313]. Suárez expone su doctrina sobre el concepto objetivo como propia de la metafísica del conocimiento. Tal vez por no haber tenido en cuenta este aspecto metafísico, al que hemos visto aludir a Plotino en la *Enn.* I (20), 3, y considerarlo sólo como actividad psíquica, Geyser ha criticado la teoría de Twardowski como inconsistente[314]. En cambio, para Suárez, el concepto objetivo del ser, al que corresponde el ser nominalmente entendido, es objeto de la metafísica, pero no de una metafísica de abstracciones irreales, como de los entes de razón, sino de la metafísica real, singular y concreta dentro de su universalidad, cultivada inicialmente por los estoicos y más tarde por San Agustín. El concepto de la *persona*, sujeto de estas categorías, aparece por vez primera en el *Ludus de morte Claudii* de Séneca.

3.ª La suprema tendencia categorial pertenece a la Metafísica de lo moral y de lo jurídico, que envuelve a las personas singulares integrándolas en el

---

312 Cfr. nuestro artículo, "El concepto objetivo en Suárez", *Pensamiento,* 4 (1948), 334-423, y "La acción de resultancia en Suárez", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (1963), 45-86.

313 Cfr. J. Geyser, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie,* III, 3, págs. 86-90.

314 *L. c.,* pág. 90, n. 75.

seno de estructuras personales de *ad-alteridad* universal. Estas estructuras pueden ser reales o imaginarias, según intervenga en su formación el hombre como causa secundaria instrumental de Dios o sean efecto de sólo la mente humana. La comunidad interpersonal trinitaria, la familia, la Iglesia y la patria, son estructuras reales, sujetos de derechos y de deberes reales, que el hombre conoce mediante las leyes regulares de su comportamiento relacional como miembro de estas estructuras colectivas. El estoicismo vislumbró la existencia de estas estructuras interpersonales trabadas con lazos que unen al hombre en la sociedad, considerándolas como vínculos de carácter constitutivo y funcional. El pensamiento cristiano ha cultivado directamente el estudio de esas categorías interpersonales, promoviendo marginalmente el derecho internacional. Las exigencias de Ottman Spann, y aun las de Vaihinger, creemos hallan perfecta satisfacción en este grupo tercero de las categorías.

Al esquema categorial así formulado doctrinalmente, responden, *históricamente* en el occidente antiguo *primeramente* las categorías pitagórico-varronianas, caracterizadas por su abigarrada complejidad cósmica, religiosa, científica y jurídico-moral, base y expresión de la cultura mediterránea preindoeuropea. Es un sistema que ofrece un vivo contraste con las categorías más elaboradas pero menos vitales del aristotelismo. El antagonismo latente de ambos esquemas se manifiesta en la ironía insistente con que Aristóteles y sus comentaristas ridiculizaron las categorías de sus rivales, aliados con la Estoa. En efecto, junto a las categorías pitagórico-varronianas surgió el esquema oriental-arameo construido por Crisipo, y desarrollado más tarde por Séneca. Tanto Crisipo como Séneca polarizan sus categorías en el *algo* (Crisipo) y en *alguno* (Séneca), uniendo el *algo* y el *alguno* con la *cuasi relación* o hábito relacional. Según esto, Crisipo se fija predominantemente en las perfecciones positivas y absolutas de lo individual, mientras que Séneca centra su reflexión en las relaciones personales de *ad-alteridad,* base de la Metafísica social, ética y jurídica.

En esta dirección metafísica del Estoicismo se integrarán más tarde las categorías neoplatónicas, esencialmente inspiradas en un realismo personalista y sobresustancial en Ammonio, y en un idealismo transcendente y suprapersonal en Plotino, uno y otro enfrentados totalmente con las categorías artificiosamente sistematizadas por Aristóteles y por sus comentadores neoplatónicos presididos por Porfirio.

Ni Varrón ni ninguno de los estoicos de profesión nos ha dejado un tratado sistemático de categorías análogo al que conservamos de Aristóteles, aunque a juzgar por los títulos de sus obras perdidas debieron ocuparse de este problema con el mayor interés. Lo que Varrón nos ofrece en su obra *de lingua latina* es todo un sistema de categorías utilizado como esquema fundamental de varios de los libros que la integran.

1. Tradición pitagórica. Ya en el prólogo del libro V nos transmite Varrón que Pitágoras Samio dice que los comienzos de todas las cosas son siempre pares: lo finito y lo infinito, el bien y el mal, la vida y la muerte, el día y la noche. Por eso son también dos el *estar* y el *moverse*, palabras de importancia extraordinaria para la historia de las categorías:

> Pytagoras Samius ait omnium rerum initia esse bina ut finitum et infinitum, bonum et malum, uitam et mortem, diem et noctem. Quare item duo status et motus[315].

Tres advertencias nos parecen ser necesarias para comprender la importancia de estas palabras: la primera, el testimonio sobre la doctrina pitagórica, confirmado en un lugar paralelo de Aristóteles, que enumera los diez pares de principios de la filosofía pitagórica en la forma siguiente: finito-infinito, par-impar, unidad-multitud, derecha-izquierda, macho-hembra, quietud-movimiento, derecho-torcido, luz-tinieblas, bueno-malo, cuadrado-rectángulo[316]. Observemos que Varrón, empleando un "así como", con el que tiene derecho lo mismo a tomar unos cuantos casos como todos los pares de las antítesis pitagóricas, omite la circunstancia de que son diez, y toma sólo cuatro antítesis, número que a él le vendrá después muy bien para su construcción[317].

La segunda advertencia nos parece más importante; porque supuesto que lo que después explica Varrón son categorías en el sentido estricto de la palabra, se deduce que también las antítesis de Pitágoras las tomó él como categorías. Ahora bien, esta posición varroniana echa por tierra el argumento con que Trendelenburg quiere excluir de la serie de categorías las antítesis pitagóricas, al decir que no le consta que nadie hasta Hegel las haya calificado como categorías. La consideración de que Aristóteles las llama ἀρχαί y Eudoro στοιχεῖα no nos dice nada; Varrón las llama tan pronto "initia" como "genera prima"[318].

La tercera circunstancia es que Varrón nos descubre que él, y por lo tanto la Estoa, cuyo método sigue en toda esta parte de la obra, apoya su cuadro de categorías en las categorías pitagóricas. Con esto la teoría corriente, y admitida sin discusión desde Trendelenburg y Zeller, de que la Estoa fundó sus categorías en las aristotélicas necesita ser sometida a revisión, a no ser que

---

315 Varro, *De ling. lat.*, V, 11. Cfr. Aristóteles, *Met.*, 987 b, 20-21. Nos hallamos ante el problema eleático formulado con menos aparatosidad que los griegos por las filosofías primitivas del Oriente.

316 Arist., *Met.*, A, 5, 986 a, 22: πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες. Cfr. *E. Nic.*, I, 4, 1096 b, 5.

317 Sexto Empírico, *Adv. math.*, X, 263 ss. Ha conservado antítesis semejantes de pitagóricos más tardíos. En las antítesis (ἐναντιώσεις) hay aspectos absolutos y relativos.

318 Varrón, *l. c.*, V, 13.

sea exacta la opinión de Tenneman sobre la analogía y parentesco entre las antítesis de Pitágoras y las categorías de Aristóteles; tesis que parece demasiado atrevida, como lo hace notar Trendelenburg [319].

Cuarta circunstancia: es interesante observar la ausencia del *status motus* en Aristóteles. Traduzco el *status* como *estar,* en el sentido hispánico de esta palabra. Se trata de un concepto propio de la cultura mediterránea preindoeuropea, captada por Pitágoras en Italia. El vasco distingue entre *ser* (= izan) y *estar* (= egon).

2. Categorías cósmico-teológicas en Varrón. Veamos ahora el empalme que Varrón establece entre las categorías estoicas y las pitagóricas [320]. Del hecho de que en toda antítesis hay dos extremos o elementos deduce que también en el *estar* y el movimiento tiene que haber dos extremos, y por lo tanto tenemos en total cuatro elementos antitéticos dos a dos. De este modo consigue Varrón que las categorías según las cuales ha de desarrollar su obra, sean no dos sino cuatro; y efectivamente cuatro son también en número las categorías que los tratadistas atribuyen a la Estoa, siguiendo a Plotino y a Simplicio, no a Varrón.

Mas lo interesante es que Varrón, para llegar a esta conclusión, ha tenido que decir lo contrario de lo que nos dicen las antítesis pitagóricas. De ellas se ha servido como de peldaño para tomar su nueva posición, pues entre las antítesis de Pitágoras cuya enumeración ha omitido Varrón, figuran el *estar,* y el movimiento formando un solo par, no dos pares, como quiere Varrón. Como se ve, emplea un método de rigor científico deficiente. Utiliza un documento para sacar de él consecuencias favorables a una tesis predeterminada, que pugna con la totalidad del documento. Wisowa, como indica la ed. Goetz-Scholl, ha señalado una laguna en el importante paso de la división bipartita a la cuadripartita. También los investigadores modernos atribuyen a la Estoa cuatro categorías, aunque siguiendo a Simplicio, no a Varrón [321].

La finalidad que Varrón persigue con este raciocinio sutil y antinatural nos lo indica la naturaleza misma del libro que trata de escribir: si Varrón se quedara sólo con un par de categorías sería un cuadro insuficiente para levantar sobre él el edificio enorme que quiere construir, pues en él tienen que entrar todas las palabras principales de la lengua latina con sus etimologías, que necesariamente han de explicar la naturaleza de las cosas significadas por esas palabras; una antítesis sencilla le obligaría a proceder por

319 Trendelenburg, *l. c.*, 201.

320 De su procedencia oriental y sus relaciones con el pitagoreísmo se tratará detenidamente en el apéndice.

321 Una descripción minuciosa del número 4 se puede ver en San Agustín, *De musica,* I, 23-24 (ML, 32, 1096-1097).

divisiones bipartitas; para evitar esta limitación enojosa quiere llegar a todo trance a la "división cuadripartita"; cuyas prerrogativas poco después ensalza con las de una división recomendada en mil ocasiones por la naturaleza de las cosas. Mas dentro de la división "cuadripartita" subsiste siempre el carácter antitético dos a dos, como se puede observar en las mismas antítesis que ha seleccionado en Pitágoras, pues los cuatro grupos se oponen entre sí dos a dos dentro de la filosofía estoica [322], en la cual el *bonum-malum* pertenece a la categoría de cuerpo, la *vita-mors* a la del movimiento; *finitum-infinitum,* al lugar; *dies-nox,* al tempus.

Los libros quinto y sexto tratan de las palabras corrientes que designan estos cuatro elementos, y por cierto en el libro quinto se hallan las que significan lugar y lo que está en el lugar, que son los cuerpos; el sexto trata primero del tiempo y después de lo que ocurre en el tiempo, que es el *motus.* En el libro séptimo adopta idéntico esquema para explicar las palabras poéticas. A pesar de las muchas mutilaciones que ha sufrido la obra de Varrón es tal la fidelidad con que se ha acomodado a su cuadro de categorías, que nos permite seguir la trama toda de sus libros quinto, sexto y séptimo sólo con fijarnos en las introducciones y transiciones de las partes, como se podrá ver por el siguiente esquema que formamos copiando solamente esas introducciones y transiciones:

> Pytagoras Samius ait omnium rerum initia esse bina ut finitum et infinitum, bonum et malum, vitam et mortem, diem et noctem. Quare item duo status et motus...
>
> quod stat aut agitatur: corpus
> ubi agitatur: locus
> dum agitatur: tempus
> quod est in agitatu: actio (el estar en agitación, acción).
>
> Corpus est ut cursor; locus, stadium qua currit; tempus, hora qua currit; actio, cursio; quare fit ut ideo fere omnia sint quadripartita et ea aeterna, quod neque unquam tempus quin fuerit motus (eius enim interuallum tempus), neque motus ubi est agitatus non actio ibi. Igitur initiorum quadrigae locus et corpus, tempus et actio [323].

---

[322] Varrón pasa de las antítesis pitagóricas a su propia "división cuadripartita" con un "quare": véase más abajo el texto. Este *quare* es para nosotros una indicación de la relación interna entre las antítesis y la siguiente división.

[323] En esta chocante división bipartita y cuadripartita, debemos advertir que la cuadripartita corresponde a la división cuadripartita estoica de los "corporalia-incorporalia"; de los "incorporalia" falta sólo el κενόν. Es lógico que la Estoa Media no cuente el vacío entre los "incorporalia". Varrón no alude nunca en todo el libro a la etimología del *inane* o del *uacuum.*

Se deduce claramente del mismo Varrón que la *actio* es uno de los cuatro "incorporalia": como ejemplos de estas *actiones* aduce Varrón el *sedetur, ambulatur, loquntur,* que evidentemente pertenecen a la κίνησις. Ambas cosas, acción y movimiento, pertenecen al λεκτόν, que es uno de los incorporales. Estobeo recoge una doctrina estoica según la cual tenemos que escoger entre φρόνησις y σωφροσύνη, no entre φρονεῖν y

Antes de pasar a las consideraciones gramaticales y metodológicas de Varrón, queremos llamar la atención sobre esta introducción de carácter eminentemente filosófico. En ella se trata de principios de cosas, no de palabras; esos principios agrupados de dos en dos, uno activo otro pasivo, forman una cuadriga eterna, porque están unidos el uno al otro de tal modo que donde está el uno debe estar el otro. En esta consideración van incluidos dos principios básicos de la filosofía estoica, el principio de exigencia mutua de las naturalezas o de las cosas en orden a integrar el conjunto del universo armónicamente y la eternidad de ese conjunto armónico. Los cuatro principios los ha ido enumerando en orden distinto; ese pequeño desorden es como un ligero velo con que queda un tanto disimulada la dificultad de la argumentación fundamental, en la que deducía las categorías estoicas de las pitagóricas algo violentamente.

Al fin cierra todo el párrafo con la bella metáfora de la cuadriga en la que se enumeran ya los elementos en la forma definitiva con que han de ser empleados en el resto de la obra. El condensar toda la doctrina en una metáfora brillante hemos visto ya que es uno de los recursos pedagógicos más característicos de la Estoa. Del proemio filosófico pasamos al gramático sin dificultad alguna, ya que las palabras son signos naturales de las cosas; el párrafo, aunque incompleto, nos refleja el pensamiento de Varrón con suficiente claridad:

> Quare quod quattuor *genera prima* rerum totidem verborum... enim horum de quis *locis* et *his rebus quae in his videntur* in hoc libro summatim ponam. Sed qua cognatio erit verbi quae radices egerit extra fines suos persequemur... (§ 13).

Después de este preludio del libro quinto, va pasando de capítulo a capítulo en la forma siguiente:

V. (§ 14) incipiam de locis ab ipsius loci origine.
(§ 16) loca naturae.
(§ 18) a) caelum.
(§ 21) b) terrae.
(§ 31) ut omnis natura in caelum et terram diuisa est, sic terra in Asiam et Europam.

σωφρονεῖν. El σωφρονεῖν es un ἀσώματον, un κατηγόρημα (la σωφροσύνη, en cambio, es un σῶμα para los estoicos). (Cfr. Estobeo, II, 97, 20 Wachsm.). Como razón de que el σωφρονεῖν es un "incorporale", no encontramos otra que el considerarse toda acción y todo movimiento como un λεκτόν. Lo mismo se puede confirmar con otros pasajes atribuidos por Estobeo a Hermes Trismegisto (Estobeo, *Ecl.* I, 73, 14): pero la doctrina es estoica: τρίτον δέ ἐστιν εἶδος ἀσώματον, ὁ περὶ τὰ σώματά ἐστι συμβεβηκός, τόπος, χρόνος κίνησις (Hermes añade como sustantivos continuados σχῆμα, ἐπιφάνεια κτλ.). La κίνησις es la φυσική (cfr. *l. c.*, I, 282, 15). Séneca confirma el que los ἀσώματα son συμβεβηκότα respecto a los cuerpos: el *sapere,* que es un *enuntiatiuum quiddam de corpore* o *enuntiatum* o *edictum sit, contingit perfectam mentem habenti* (*Ep.* 117, 12 ss.). En este pasaje importante de Séneca hay varios conceptos que luego estudiaremos. *Ambulat* es un κατηγόρημα, un πὼς ἐχόν *a corporibus seductum,*

(§ 57) quod ad loca, quaeque his coniuncta fuerunt, dixi; nunc de his quae in locis solent esse inmortalia et mortalia expediam.
(§ 57) Principes dii caelum et terra.
(§ 75) quod ad inmortales attinet, haec. Deinceps quod ad mortalia attinet uideamus. De his animalia tribus locis, quod sunt in aere, in aqua, in terra (a los dioses les correspondía la región suprema del éter).
(§ 75) primum nominem alites.
(§ 77) aquatilium vocabula.
(§ 80) de animalibus in locis terrestribus, quae sunt hominum propria primum, deinde de pecore, tertio de feris.
(§ 80) (del hombre) incipiam ab honore publico.
(§ 85) sacerdotes.
(§ 87) de re militari praetor...
(§ 93) artificibus maxima causa ars... ut medicina.
(§ 95) pecus.
(§ 100) ferarum vocabula.
(§ 102) Proxima animali sunt ea quae vivere dicuntur neque habere animam ut virgulta.
(§ 105) quae manu facta sunt dicam, de victu, de vestitu, de instrumento et si quid aliud videbitur his aptum.

VI. § 1. Origines uerborum, quae sunt locorum et ea, quae in his, priore libro scripsi: in hoc dicam de uocabulis temporum et earum rerum, quae in agendo fiunt aut dicuntur cum tempore aliquo ut "sedetur", "ambulatur", "loquontur"... Huius rei auctor satis mihi Chrysippus et Antipater et illi, in quibus, si non tantum acuminis, at plus litterarum, in quo et Aristophanes et Apollodorus.

§ 3. Dicemus primo de temporibus quam quae per ea fiunt, sed idem ut ante de natura eorum... (es decir, del tiempo natural que es el día y la noche).

§ 12. Naturali discrimini ciuilia uocabula dierum accesserunt. Dicam prius qui deorum causa,

tum qui hominum sunt instituti.

VII. § 35. Quod ad temporum vocabula latina attinet, hactenus sit satis dictum. Nunc quod ad res attinet, quae in tempore aliquo fieri animadverterentur, dicam, ut haec sunt: legisti, cursurus, ludens.

§ 5. Dicam in hoc libro de verbis quae a poetis sunt posita: primum de locis, dein quae in locis sunt, tertio de temporibus, tum quae cum temporibus sunt coniuncta... dis ut quae cum his sint coniuncta, adiungam, et si quid excedit ex hac quadripartitione...

§ 6. Incipiam hinc: "Unus erit quem tu tolles in caerula caeli templa" (Enn., ann., 65 sq., V[2]).

Templum tribus modis dicitur:
ab natura,
ab auspicando,
a similitudine.
Ab natura in caelo, ab auspiciis in terra.
a similitudine sub terra.

Tal es en líneas generales la filosofía del lenguaje en estos libros. En ellos ha expuesto solamente una tercera parte de la materia que debía abarcar

toda la obra, la parte destinada a explicar "quemadmodum vocabula rebus essent imposita" (VIII, 1), es decir la parte que sirve de base común a la filosofía y a la gramática estoica, ya que las palabras nos declaran la naturaleza de las cosas, y por lo tanto de su verdadera etimología podemos llegar al conocimiento de la verdad que los objetos de la naturaleza en sí encierran.

En este esquema general se manifiesta un predominio de la división cuadrimembre, que no puede ser efecto de la casualidad. Los cuatro miembros de la cuadriga alabada en el proemio del libro han cumplido con su misión de ordenar todas las casi innumerables ideas y conceptos del libro. Su carácter de categorías es innegable.

Pero ¿es que la Estoa o Varrón sólo admiten esta cuádruple categoría? Sin salir de este mismo libro de Varrón, podemos probar que los pares o antítesis de los pitagóricos siguen siendo también para la Estoa verdaderas categorías y todavía más importantes que las de la cuadriga. La división bimembre de principio activo y pasivo, que al comienzo he indicado de Varrón, es la base de la física o teología natural de Varrón y de la Estoa. Prueba de ello es el siguiente esquema del capítulo dedicado a los dioses. El cosmos se divide en cielo y tierra, o dioses masculinos y femeninos. El cielo y la tierra se dividen en los cuatro elementos. Las categorías estoicas empiezan por el todo, que es uno, y siguen por dos principios secundarios, que a su vez se dividen en cuatro. Veamos la relación entre las categorías dobles y cuádruples advirtiendo la afinidad naturalista con la religión estoico-aramea:

Proposición 1.ª: Principes dii sunt caelum et terra. (V, 57).
" 2.ª: Caelum et terra sunt mas et femina (136) (V, 58).
" 3.ª: Caelum et terra = anima et corpus. (V, 59).
" 4.ª: Duplex nascendi causa ignis et aqua. (V, 61) (porque *mas* est *ignis; femina* est *aqua).*

La unión del cielo y de la tierra está representada por la Venus celeste cuyo signo es la palma, porque consta de hojas pares entre sí unidas dos a dos.

Confirma el principio de las dos fuerzas activa y pasiva o de los dos elementos celestial y terreno, como en los Baal y Astarté fenicios:

a) Por la mitología antigua, que adoraba al cielo bajo el nombre de Saturno y a la tierra bajo el de Ops. "Antiquis enim hi dei caelum et terra".

b) Por la mitología moderna, que adora a Júpiter y Juno; Júpiter que representa el aire, y es el principio activo o paterno, y Juno que es igual a la tierra, principio generador pasivo.

c) Por las etimologías y propiedades del sol y de la luna, del fuego y del agua, donde los primeros elementos son activos y los segundos pasivos.

Termina con la enumeración de los pares de los dioses sabinos y venerados en Roma en la más remota antigüedad: Ops-Flora, Diovis-Saturno.

Por este capítulo de Varrón nos persuadimos de que teodicea y cosmología están basadas sobre una categoría doble de un principio activo y de

otro pasivo; división que él abraza con tanto mayor gusto cuanto que en ella ve justificada su doctrina filosófica por las creencias del pueblo sabino y del romano, que un temple de historiador como el suyo no podía menos de apreciar en alto grado. En la introducción al libro *De re rustica* se encomienda también a una serie de dioses que va nombrando por parejas [324].

Y finalmente la misma división bimembre de dioses [325] y de principios aparece en su magna obra *antiquitates rerum hum. et div.*, como lo prueban los trozos o resúmenes conservados por San Agustín. Pero en esta obra debemos notar una particularidad, y es que después de pasar de la participación doble a la cuádruple, parece distinguir los elementos de esta última en divisiones de a tres y de a seis. Dice así San Agustín:

> Escribió cuarenta y un libros de antigüedades, que los dividió en cosas divinas y cosas humanas, consagrando veinticinco libros a las cosas humanas y diecisiete a la divinas, siguiendo por norma el componer los libros humanos en cuatro partes de a seis libros. Porque quiere explicar *quiénes hacen, dónde, cuándo* y *qué (qui agant, ubi agant, quando agant, quid agant).*

Así pues en los seis primeros libros escribió sobre los *hombres,* y en los seis siguientes sobre *lugares*; en los otros seis sobre *tiempos,* y en los seis últimos sobre *cosas.* A todos ellos antepone un libro que habla en común de toda la materia, como homenaje que hay que prestar. En los libros divinos guardó la misma forma en lo que respecta al de los dioses, pues:

1) los *hombres* en
2) *lugar* y
3) *tiempo,* les honran a los dioses con
4) *cultos sagrados.*

---

[324] Tanto en la antigüedad como en la historia moderna ha prevalecido evidentemente la opinión contraria a la de Varrón, a saber, que los dioses principales de Samotracia eran dos Kabiros masculinos. Así, por ejemplo, O. Kern (*Die Griechischen Mysterien der klassichen Zeit,* Die Antike (6), 1931, pág. 313). Varrón rechaza expresamente esta opinión: "ut Samothracum initia docent, sunt dei magni... non quas Samothracia ante portas statuit duas viriles species... sed hi mas et femina... caelum et terra..." (*L. c.*). Acerca de la identificación de los Kabiros con los Dioscuros, cfr. al mismo autor (RE Pauly-Wissowa v. *Kabeiros,* pág. 1444). Para entender el lugar de Varrón y su significación no carece de importancia el informe de San Agustín: "dicit enim (Varro) se ibi multis indiciis collegise in simulacris aliud significare caelum, aliud terram..." (*De civ. Dei,* VII, 28). Varrón promete que va a atribuir estas interpretaciones a los sacerdotes de Samotracia, "eaque se, quae nec Sais nota sunt, scribendo expositorum eiusque missorum quasi religiosissime pollicetur" (*L. c.*): ¿Dónde pudo conseguir Varrón estos conocimientos fuera de la filosofía?

[325] La triple división de los dioses: *di certi, incerti* y *selecti* es un principio ordenador de Varrón para los libros XIV, XV y XVI, que no corresponde a la teología romana de los Pontífices, ni a la doctrina estoica (cf. E. Bickel, *Der altrömische Gottesbegriff,* Berlin-Leipzig, 1921, 14). Lo mismo se puede inferir del artículo de Agahd (cfr. *Fleckeisens Jahrbuch Supl.* XXIV, 126-130). Los *di incerti* parecen responder a una religiosidad premítica de la cultura occidental.

Estas cuatro cosas las trató en grupos de a tres libros para cada cosa: porque los tres primeros los escribió sobre los hombres (sacerdotes); los siguientes sobre sus lugares, los siguientes sobre tiempos, y el cuarto grupo sobre las costumbres. También aquí distingue sutilísimamente el *qui exhibeant, ubi exhibeant, quando... quid.* Pero como lo más importante era decir a quiénes se debía honrar, a ellos dedicó también tres, para tener quince en cinco ternas. Mas en total son dieciséis, porque les puso también un libro como proemio[326]. Es el *De ciu. Dei,* VI, 3.

Para completar la doctrina de Varrón sobre divisiones, nos atestigua San Agustín que Varrón dividía el universo (es decir, el cosmos o categorías del todo) en dos regiones: la superior, que comprende el éter y aire, y la inferior, que se divide en agua y tierra[327]. Agregando que esta doctrina de Varrón, según la cual habitaban esas diversas regiones innumerables almas de distintas cualidades, agradó a muchísimos filósofos. Además nos dice que en los libros especiales sobre los dioses (que constaban de grupos de a tres) explica cómo en el alma hay tres grados, así como en la naturaleza universal; un grupo (que nunca llama parte)[328], por el que parece penetran todas aque-

---

326 En el artículo antes citado bajo el título "Ein altes Lehrgebäude der Philologie", aduce Usener (*Kleine Schriften,* II, 265-314), una serie de *Tópoi* análogos a los que hemos comentado en Varrón. Así, por ejemplo, se divide la gramática en μέρη y ὄργανα. Cada una de estas partes se dividen en cuatro. Usener consigna las vacilaciones de Varrón entre las divisiones triples y cuádruples en las *Antiquitates,* como también lo hemos hecho nosotros. En latín se observa una análoga división cuádruple de la lingüística. Los caracteres de la poesía son cuatro.

Lo mismo se puede observar en otras ciencias, por ejemplo, en los tres *Tópoi* del tratado de Séneca sobre las aguas (*Nat. quaest.,* III, 2). Las causas que concurren en la naturaleza son dos, la materia y el *lógos.* Pero dentro de la causa activa o *lógos* distingue Sexto cuatro casos, o sea, la semilla, la physis, el alma y la divinidad. En la ética encontramos cuatro virtudes y cuatro vicios con tres elementos en cada virtud. En la psicología vemos que los afectos forman un tetracordio. Dos de ellos brotan *ex opinione boni* y dos *ex opinione mali.* Además hay cuatro maneras de la gramática para hacer interminable un párrafo. Finalmente influyó el método de dividir en forma notable aun en la geografía. M. V. Agrippa, que se apoya en el mapa terráqueo de Julio César, sigue la opinión de la división entonces corriente de la tierra en tres partes: Fr. 1 en *Geogr. lat. min.,* 1, 16, ed. Riese. Paulo Orosio (*Historiarum adv. paganos,* I, 21, en *Geogr. lat. min.,* 56, ed. Riese), es de la misma opinión, pero toma en consideración la sentencia de los que hacen a África una parte de Europa. El autor de la cosmografía se halla entre las dos sentencias, pero tiende también a incluir a África en Europa: "Nam plurimi, qui res diuinas euidentius agnouerunt, duas tantum partes accipiendas suadent" (*Riese* 71, 12 s.). El motivo es un apriorismo de puro carácter estoico. Entre los conocedores de las cosas divinas, que defienden la opinión de las dos partes, el más destacado es Varrón, que debió tomar parte activa en la discusión científica suscitada por sus contemporáneos. ("Natura in caelum et terram divisa est, sic caeli regionibus terra in Asiam et Europam": Varro, l. I, V, § 31). ¿Es precisamente esto lo que defiende el autor de la cosmografía, cuando dice que los contrarios se dividen en tres partes? Que esta cuestión geográfica tiene su fundamento en especulaciones metafísicas, se deduce claramente de todo el decurso de la discusión.

327 *De ciu. Dei,* VII, 6.

328 Esto es para nosotros una prueba de que la fuente de Varrón era de la antigua Estoa; para los platónicos, el término apropiado hubiera sido μόριον o μέρος: para Posidonio, δύναμις.

llas partes que no viven, pero son necesarias para la salud. El segundo grado del alma está dotado de sensación o sensibilidad, que llega a los ojos, oídos, narices, boca y tacto. El tercero y supremo grado del alma es el *animus,* que está dotado de inteligencia, que sólo tiene el hombre entre todos los seres mortales[329].

Conforme al esquema que hemos visto de la obra *De lingua latina* y en los párrafos de la obra *Antiquitates,* que hemos copiado de San Agustín, podemos trazar ya el siguiente cuadro de categorías de carácter estoico, tal como han sido utilizadas por Varrón para estas dos obras de teología cosmológica en las partes que nos interesaba a nosotros:

Cosmos	
Caelum	Terra
motus	status
Iupiter	Iuno
corpus motus	locus tempus

Las categorías del cosmos, *caelum* y *terra* corresponden a las categorías del todo o el τὸ τί y del ποιοῦν y πάσχον. *Motus* y *status* corresponden también al ποιοῦν y πάσχον.

2. CATEGORÍAS LÓGICAS

Después de las antítesis cósmico-teológicas estudiadas, en las categorías de Varrón debemos también estudiar las categorías lógicas. Creemos bastante probable que la *ep.* 58 de Séneca en su mayor parte, y especialmente en el § 15, trata de los géneros supremos de la lógica estoica. Séneca quiere explicar la noción platónica del ente; expone la dificultad de expresar éste y otros conceptos en la lengua latina, entremezclándolos con alusiones a Virgilio a quien tenía especial afición. Después de este proemio pasa a exponer los sentidos de la palabra τὸ ὄν.

El pasaje discutido es como sigue:

Primum genus Stoicis quibusdam uidetur quid. Quare uideatur, subiciam: "in rerum", inquiunt, natura quaedam sunt, quaedam non sunt. Et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamuis non habeat substantiam[330].

El primer género les parece a algunos estoicos el *quid.* Diré por qué les parece así: dicen que en la naturaleza de las cosas unas son y otras no son. La naturaleza abarca estas que no son y que ocurren a la mente, como los centauros, los gigantes y todo aquello que se ha formado de algún falso pensamiento, comenzando a tener alguna imagen, aun cuando no tenga sustancia.

329 *De ciu. Dei,* VII, 23.
330 Sén., *Ep.* 58, 15; cfr. Arnim, II, 329-332.

Respecto al contenido de la carta, piensa Theiler que la exposición de Séneca contiene una gran confusión. Dice así:

> Aquí advertimos inmediatamente una confusión de conceptos, ya que sigue la división, no del ὄν, sino de los ὄντα [331].

Pero Séneca no trata de una división del concepto del ser, como lo hubiera hecho Aristóteles, sino de una división real de seres, de arriba abajo. Puesto que según Platón sólo un ὄν es un ἀγαθόν, éste se halla en el vértice supremo de la división; entonces vienen los σώματα y los ἀσώματα: como hay muchos entre ellos, Séneca usa ya el plural. La imprecisa corrección de Theiler (pág. 5) tampoco es irreprochable. Séneca, o su fuente académica, quiere conservar la división bipartita.

Por eso hay que dividir también los *animantia* en dos partes —"quaedam animum habent, quaedam tantum animam— [332]. Este párrafo se aclara por lo que sigue: "quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo affixa radicibus aluntur et crescunt". En estas palabras quiere Theiler ver varios grupos de la división: en realidad corresponden a la división precedente: "animum et animam habentia", reproduciéndola en otra forma. Pero ante todo, según creemos, se debe advertir con claridad que no se trata de una división conceptual, sino de una división real; mejor dicho, las divisiones conceptuales son para la Antigua Estoa, también al mismo tiempo, divisiones reales.

1. Las categorías estoicas en Séneca. Antes del s. II no hallamos síntomas de controversia en el tema de las categorías. Al revés, Séneca se esfuerza por formar un sistema categorial ecléctico con Aristóteles, Platón y la Estoa.

> Hablando casualmente de Platón, vino un día a tratarse de este asunto, comenzando la conversación jocosamente por la pobreza terminológica del latín: "Lo que los griegos llaman *estro (tábano)* y alborota al ganado dispersándolo por los bosques, los nuestros llaman *asilum*. Este cambio lingüístico afecta a la vida del campo. En el ámbito del derecho y de la guerra "los antiguos usaban la forma simple *cernere ferro inter se*" (verse con el hierro las caras). Ahora usamos la forma compuesta *decernere* para las querellas y luchas. Un paso más, y entramos en las categorías ónticas: "deseo que me permitas decir *essentia*; en todo caso lo diré aunque te disguste (...). ¿Cómo se traducirá οὐσία, la cosa necesaria, naturaleza que contiene el fundamento de todo?" [333].
>
> Todavía reprocharás más los apuros de los romanos, al ver que hay una sílaba, que no puedo traducir. ¿Cuál?, me dirás. El τὸ ὄν. Te extrañará mi torpeza

[331] Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 4.
[332] *Ep.* 58, 14.
[333] Séneca, *Epist.* 58, 6.

mental, pues bien patente está que se puede traducir diciendo "quod est". Mas veo mucha diferencia entre un verbo y un nombre[334].

El estilo revela el regocijo que ponía Séneca en su conversación. Las alusiones al *estro* o tábano de los poetas grecolatinos, al empaque jurídico y militar que se da en Roma a las disensiones sociales, y a la enorme dificultad filosófica de expresar la *cosa más necesaria,* el fundamento de todo, le sirven a Séneca de motivos para dar a su estilo una viveza extraordinaria. Pero los tres aspectos principales de la vida, a los que ha aludido, constituyen el problema más profundo de la filosofía y de las actividades humanas. Por de pronto, en su interpretación, es curioso que al τὸ ὄν le haga nombre y no participio, como creo sería lógico. Entre bromas y veras plantea así Séneca la cuestión de las categorías en toda su amplitud. Para resolverlo recurre a Platón, a Aristóteles y a los estoicos, aunque introduciendo siempre un elemento personal (o tal vez occidental) a las explicaciones clásicas de las tres escuelas. El interlocutor de Séneca —que pudo muy bien ser Musonio— expuso seis explicaciones platónicas del "quod est". Séneca promete repetirlas fielmente, pero en realidad en ninguna de ellas refleja con todo rigor el pensamiento de Platón. Como *preludio* quiere explicar lo que significan las voces *genus* y *species,* dando esta definición de *genus*:

Nunc autem primum illud genus quaerimus, ex quo ceterae species suspensae sunt a quo nascitur omnis diuisio, quo uniuersa conprehensa sunt[335].

Ahora buscamos esa categoría de la cual dependen las demás especies, de la cual surge toda división, en la cual está todo comprendido.

Diógenes Laercio dice "que el *éidos* está comprendido en el *genus,* según los estoicos"[336]. Resulta inadmisible la procedencia platónica o helénica de la definición de *genus* dada por Séneca. El pasaje más afín a este sentido sería *Philebo,* 12 e:

Καὶ δὴ καὶ σχῆμα σχήματι κατὰ ταὐτόν· γένει μέν ἐστι πᾶν ἕν, τὰ δὲ μέρη τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ τὰ μὲν ἐναντιώτατα ἀλλήλοις.

Una figura se parece a otra. En general (γένει) todas ellas forman una cosa, pero las partes son muy contrarias entre sí[337].

De la unidad de estilo de las figuras no se puede deducir, ciertamente, que todas sus partes *dependan* y *nazcan* de un género, como dice Séneca. Las ideas de Platón son infecundas. Nada puede nacer y depender de ellas. En la definición de *species* ocurre otro tanto:

---

334 *L. c.,* 58, 7.
335 *L. c.,* 58, 8.
336 Diógenes Laercio, VII, 61.
337 Platón, *Philebo,* 12 e.

Homo species est, ut ait Aristoteles; equus species est; canis species est. Ergo commune aliquod quaerendum est his omnibus uinculum, quod illa complectatur et sub se habeat [338].

El hombre es una especie, como dice Aristóteles; el caballo es una especie; el perro es una especie. Es preciso, pues, hallar un vínculo común a todas ellas, que las abarque y las incluya bajo sí.

Según Aristóteles, el ser un hombre pertenece a la especie humana [339]. Pero la vinculación mutua de la especie es un postulado estoico totalmente ajeno a los griegos. Séneca se interna todavía más en el campo estoico cuando habla del *corpus,* como *aliquid antiquius animantibus,* diciendo: *quaedam quae animam habent... quaedam anima carent,* y añade:

Hoc (corpus) sic diuidam, ut dicam corpora omnia aut animantia esse aut inanima. Etiamnunc est aliquid superius quam corpus: dicimus enim quaedam corporalia esse, quaedam incorporalia. Quid ergo erit, ex quo haec diducantur? Illud, cui nomen modo parum proprium imposuimus, *quod* est [340].

Dividiré este cuerpo de modo que pueda decir que todos los cuerpos son animados o inanimados. Pero incluso existe algo más general que el *corpus* ya que hablamos de seres corporales e incorporales. ¿Qué, pues, será eso de lo cual éstos se derivan? Aquello a lo que muy inadecuadamente hemos calificado como "lo que es".

La repetición de *quaedam* (cuatro veces) y el *nomen parum proprium* "quod est", para nosotros traducible con *el ser,* crea una dificultad lingüística que los estoicos resolvieron superponiendo al "quod est" (= el ser) "aliud genus magis principale", el *quid,* como luego expone. Pero Séneca se atiene a esta división:

Quod est in has species diuido, ut sint corporalia aut incorporalia; nihil tertium est. Corpus quomodo diuido? Ut dicam: aut animantia sunt aut inanima. Rursus animantia quemadmodum diuido. Ut dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam, aut sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo adfixa radicibus aluntur, crescunt. Rursus animalia in quas species seco? Aut mortalia sunt aut inmortalia [341].

Divido "lo que es" en especies corporales e incorporales, y no hay tercer miembro. ¿Cómo divido el cuerpo? En seres animados e inanimados. Seguidamente divido a los animados de modo que pueda decir que unos tienen espíritu y otros sólo vida, o bien que unos tienen movimiento propio, marchan, se desplazan y que otros se nutren por medio de raíces fijas al suelo, crecen. Más, a los animales los divido en estas especies: o son mortales o inmortales.

¿Qué sentido tiene en Séneca el *quod est?* ¿Es una noción lógica de contenido puramente formal y de razón? ¿Es algo óntico? De ser óntico, ¿es físico o metafísico? Este punto básico debe ser sometido a reflexión. Antonio Orbe opina que el *quod est* es el predicamento de *substantia*; pero alude al § 17, donde, entre otras cosas que son *(quae sunt),* pone a Dios por encima

338 Séneca, *Ep.* 58, 9.
339 Arist., *Categ.*, 5, 2 a, 11.
340 *L. c.*, 58, 10.
341 Séneca, *Ep.* 58, 14.

de todo predicamento. En ese caso habría que entender el *quod est* del § 14 como predicamento aristotélico[342].

De no admitir esta interpretación del P. Orbe, habría que entender el *quod est* como nombre y al mismo tiempo acción, es decir, más que como una predicación aristotélica. Entonces el *quod est* sería sujeto de acción, es decir la hipóstasis del predicamento *substantia* y de los accidentes simultáneamente. El *corpus* estoico, en efecto, necesariamente es un sujeto total. "Lo incorporal", por ejemplo el *enuntiatum*, es del mismo modo sujeto integral de acción procedente de una hipóstasis.

Entendido el *quod est* como un todo (no como predicamento aristotélico), tiene sentido el que Séneca incluya en el ser (= *homo*) sujetos colectivos o naciones enteras, como griegos y romanos, o a individuos como Catón, Cicerón y Lucrecio[343].

Tales son las razones que ocurren *in utramque partem*. Caso de que se tratara de un predicamento aristotélico, la frase de Séneca sería efectivamente de difícil interpretación. Pero las dificultades se disipan si es una categoría estoica, es decir, inspirada en el arameo. En este caso, el *quod est*, como el *dabar*, es al mismo tiempo lógico y óntico. ¿Habló Séneca en este sentido afín al semitismo? Su expresión indica, con todo, que el motivo de construir las teorías en forma personal no responde a su filiación estoica, sino a su ideología propia occidental, no latina sino preindoeuropea. Precisamente constituye la pobreza del latín uno de los obstáculos para la construcción de su teoría. Para comprender el sesgo anticlásico o no latino de Séneca, podemos ilustrar sus dificultades con otro sintagma redactado por aquellos mismos años. Es el εἰπὲ λόγῳ (*dic verbo* de *Mat.*, 8, 8, y *Luc.*, 7, 7).

San Mateo escribió sin duda esta frase con mentalidad aramea. Pero en San Lucas cambia la situación. Por de pronto, en la misma relación corrige el tercer evangelista los datos del episodio narrado por Mateo, precisando más los pormenores del mismo. Según *Mat.*, 8, 8, la frase fue pronunciada por el centurión de Cafarnaún en presencia de Cristo. Según *Luc.*, 7, 7, el centurión no se atreve a hablar a Cristo, sino a sus enviados. Es un extranjero, como lo eran los legionarios acuartelados en Judea. Lucas introduce, por tanto, una precisión de alto valor testimonial, que difícilmente tiene un origen distinto de la narración del mismo protagonista. Los legionarios eran ordinariamente del occidente, muchas veces de las cohortes itálicas, como la que se hallaba en Cesarea por aquel mismo tiempo. Sus soldados eran hombres de extracción popular, difícilmente de formación clásica, que conservaban todavía en su manera de hablar giros preindoeuropeos, donde la palabra tiene un sentido de objeto terminativo o predicamental. En las lenguas prearias, en cambio, lo mismo que en el *dabar* hebreo, especialmente en el vasco, tiene un sentido

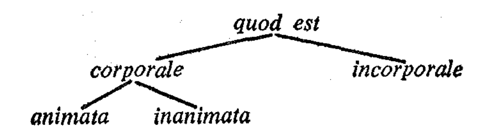
342 A. Orbe, *Est. Valent.*, II, 283, n. 33.
343 *L. c.*, 58, 12.

óntico y lógico simultáneamente. El vascófilo P. Ángel Goenaga, en una discusión sobre este pasaje, resume su pensamiento afirmando "que la redacción de San Lucas confirmaría la procedencia no semítica del barbarismo, o por lo menos avalaría la existencia de algún misterio en torno a la presencia del barbarismo en San Lucas[344].

Supuesto el origen ya arameo, que juzgamos menos probable, ya occidental primitivo del *quod est* de Séneca, nos parece importante y certero el juicio del P. Orbe:

> La contradicción que los tratadistas han visto en los varios documentos que han llegado a nosotros, relativos a los categoremas del Pórtico se resuelve a mi entender sin salir de los datos de Séneca. En realidad el género supremo τὸ τί es superior al τὸ ὄν. La razón de tal superioridad reside, como lo da a entender el filósofo cordobés, en la necesidad de dar cabida en τῷ τί aun en los ἐννοήματα. Según eso, τὸ τί no es una categoría del Ser, sino el Supremo Predicable, dentro del orden puro de la predicación que conviene por igual a seres existentes (τὰ ὄντα) y no existentes (τὰ μὴ ὄντα).
>
> Viene a ser una manera de unir en sola una noción simple todos los seres reales e intencionales. Dicho de otra forma: τὸ τί es el punto de enlace de las predicaciones del Ser (τὰ ὄντα) con las del No-Ser (τὰ μὴ ὄντα).
>
> Así se resuelven otras contradicciones igualmente aparentes, entre los autores que hacen de los ἐννοήματα elementos οὐκ ὄντα sin dejar de ser τινά, y los que hacen de ellos μήτε τινά y μήτε ποιά.
>
> Los que hacen de los ἐννοήματα o predicables, ὡσανεί τινα y hasta οὔ τινα identifican prácticamente τά οὐκ ὄντα con τὰ οὔ τινα: es lo que se deduce sin género de duda comparando los siguientes pasajes de Séneca y Simplicio[345].

Las categorías de Séneca pueden, por lo tanto, representarse en las siguientes dicotomías subalternas del *quod est,* que traducido en forma de nombre (como él quería) puede representarse por *el ser* o la *res* (como poco antes había dicho):



El esquema de la antigua Estoa es algo diferente, según diversos autores posteriores, que coinciden con Séneca, aunque por su parte no lo admita sino

---

344 Tomado de *La Voz de Castilla,* n. 5550. Para la procedencia de las cohortes que se hallaban de guarnición en las diversas partes del Imperio, y por lo tanto de Palestina, cfr. Cichorius, v. *cohors* en R. E. Paulys, IV, 231-356. En la col. 304 habla de la "cohors II italica civ. Romanorum voluntariorum", que conjetura ser la "cohors quae dicitur italica", de *Act., 10, 1.* Un *cursus honorum* de *Forum Sempronii* (Fossombrone, Graesse-Benedikt, *Orbis latinus,* pág. 278) serviría para justificar el acuartelamiento de occidentales en Palestina.

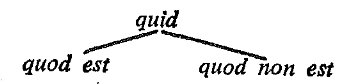
345 A. Orbe, *L. c.,* II, 281-282.

con las correcciones ya indicadas. La teoría estoica la expone en la siguiente forma:

Primum genus Stoicis quibusdam uidetur "quid". Quare uideatur, subiciam. In rerum, inquiunt, natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt, rerum natura conplectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamuis non habeat substantiam [346].

Algunos estoicos piensan que el primer género es "el algo". Voy a decir por qué. En la naturaleza de los seres, unos existen, otros no; pero incluso estos que no existen son abarcados por la naturaleza: así los que surgen en el espíritu, como Centauros, gigantes y cuanto elaborado en una mente desquiciada comienza a tener determinada forma, aun cuando no tenga una base de apoyo.

Por lo tanto el esquema de la antigua Estoa era el siguiente:



La comparación del cuadro categorial de Séneca y de los estoicos se presta a observaciones que luego expondremos. Pero antes debemos comparar su mentalidad con la de Platón, tal como la ha oído exponer *hodierno die* a un interlocutor eruditísimo, a cuya explicación añade Séneca sus propias interpretaciones. Dice pues Platón, según Séneca acerca del "quod est" (= lo que es):

Primum illud "quod est" nec uisu nec tactu, nec ullo sensu conprehenditur: cogitabile est. Quod generaliter est, tamquam homo generalis, sub oculos non uenit; sed specialis uenit, ut Cicero et Cato. Animal non uidetur: cogitatur. Videtur autem species eius, equus et canis. Secundum ex his, quae sunt, ponit Plato quod eminet et exsuperat omnia: hoc ait per excellentiam esse. Poeta communiter dicitur —omnibus enim uersus facientibus hoc nomen est—, sed iam apud Graecos in unius notam cessit: Homerum intellegas, cum audieris poetam. Quid ergo Hoc est? Deus scilicet, maior ac potentior cunctis [347].

La primera, el "quod est", no es asequible por la vista, ni por el tacto, ni por sentido alguno: es pensable. Lo que existe de una manera general, como el hombre, no se muestra a los ojos, pero sí el particular, como Cicerón o Catón. El animal no aparece: se piensa. Pero sí aparece su especie, como el caballo y el perro. Platón establece la segunda clase de las cosas que existen en lo que sobresale y excede a todas: a esto lo llama existir por excelencia. Poeta es una denominación común —pues todos los que hacen versos tienen tal nombre— pero ya entre los griegos se usó como característica de uno solo: comprenderás que es Homero cuando oigas decir poeta. ¿Qué, pues, es Esto? Dios, sin duda; el mayor y más poderoso de todos.

Entre Platón y Séneca hay un abismo. Los conceptos de *cogitabile, quod eminet, quod exsuperat, per excellentiam esse,* pertenecen a un hemisferio filo-

346 Séneca, *Ep.* 58, 15.

347 *L. c.,* 58, 16. La grafía *Hoc* (en mayúscula) nos parece necesaria.

sófico iluminado por constelaciones metafísicas que no conoció el mundo griego, incluso el de Platón. Además, la desinencia *bilis* de *cogitabilis*, aunque no exclusivamente personal de Séneca, es una de sus palabras características [348].

Préchac-Noblot anotan el pasaje de Séneca diciendo: "*Cogitabilis* que traduit νοητός; non se rencontre avant Sénèque". La prioridad de Séneca nos parece más probable que la traducción *cogitabilis* = νοητός. Leisegang, en su *Index verborum* a las obras de Filón, pp. 548 s., recoge más de un centenar de pasajes, en que recurre al νοητός siempre con el sentido óntico de las cosas mismas constituidas por el νοῦς, y nunca en el sentido gnoseológico del *cogitabile* u objeto especificado por la acción mental. No vamos a detenernos en pasajes afines de Séneca, en que se habla de Dios como de Alguien que está más allá de nuestros sentidos. Este aspecto ha sido estudiado recientemente, como un rasgo metafísico del pensamiento de Séneca [349].

El segundo problema planteado por Séneca, *Ep.* 58, 16, es la diferencia entre el *homo generalis* y el *homo specialis*. La contraposición establecida por Séneca entre el *homo generalis* y el *homo specialis* supone una visión incompatible y aun contraria al sistema peripatético. Según Aristóteles, el *homo generalis*, es decir, la especie humana, sería una substancia segunda que se predica del individuo cuando decimos: *Sócrates es hombre*. Oigamos sus palabras:

Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.	La sustancia principalísima y primera la que se dice con más propiedad, es la que no se dice de ningún sujeto ni está en ningún sujeto [350].

Es decir, la substancia primera es Sócrates, pues no podemos decir de la especie humana que es Sócrates, sino viceversa.

Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι· ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη.	Las sustancias segundas responden a las especies donde se encuentran las sustancias primeras. Lo mismo ocurre en los géneros respecto a las especies [351].
Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν.	De las segundas sustancias, es más sustancia la especie que el género, porque está más cerca de la primera *ousía* [352].

Es decir que las substancias segundas (como son la especie hombre, caballo) están en los sujetos individuales, y son tanto menos substancias cuanto sean más abstractas. Pero siempre dependen de la substancia concreta en al-

348 Cf. Díaz y Díaz, *Séneca y la lengua filosófica*, en "Estudios sobre Séneca". — Ponencia y Comunicaciones. Madrid, 1966, 76-77.
349 Cfr. Sergio Rábade, *La Metafísica de Séneca*, en "Estudios sobre Séneca", 144-146.
350 Arist., *Categ.*, 5, 2 a, 11-13.
351 *L. c.*, 2 a, 14-16.
352 *L. c.*, 2 b, 7-8.

guna manera. De Sócrates depende la humanidad que tiene, después, la animalidad.

En cambio, según Séneca, el hombre que se ve —Cicerón o Catón— depende del "primum illud genus... ex quo ceterae species suspensae sunt"[353]. Por lo tanto, la primera substancia sería para Séneca el *homo* = *genus* y la segunda el *homo* = *Cicero*. Lo contrario que en Aristóteles. Suponiendo, por ejemplo, que Adán representa al *homo-genus* o *prototipo*, yo dependo de Adán y no viceversa. Del mismo modo yo dependo de Cristo (aunque sea por otra parte totalmente histórico). Séneca atribuye a continuación a los estoicos, sin suscribirla, la división que hemos copiado más arriba.

Pero el aspecto tal vez más notable del comentario de Séneca está en las aplicaciones que hace de la *categoría eminencial*, primeramente a Homero, *el poeta por excelencia*, aspecto similar que se encuentra ya en la descripción ciceroniana del orador ideal, inexistente en la realidad, procedimiento que lógicamente le lleva a Séneca, mediante el camino de la excelencia, categorial al mismo Dios:

Deus scilicet, maior ac potentior cunctis[354].	Dios, el mayor y más poderoso de todos.

Esta exégesis incluye el paso de las categorías sensibles, que corresponden a lo que vemos en la vida normal, como son algunos hombres dedicados a hacer versos, a quienes llamamos poetas, y lo que no se ve más que con el pensamiento y la nostalgia. Así son los poetas ideales como Homero. De admitir un conocimiento personal de Séneca con San Pablo, tal vez el precedente más significativo de este pasaje se habría de hallar en *Rom.*, 1, 20, que establece el procedimiento de llegar mediante la contemplación, partiendo de las cosas visibles de la creación en las obras divinas, a la visión de lo invisible, de Dios.

En párrafos dedicados a los géneros tercero y cuarto de Platón, explica Séneca una interesante distinción entre *idea* (correspondiente a las ideas platónicas) y el *éidos* o *idos*, que el artista saca de su propio ingenio creador. No se trata aquí de las discusiones prolijas entre los especialistas, en las que Schmekel supone que Séneca depende aquí de Posidonio, Heinemann cree que depende de Filón, y Theiler supone el influjo de Antíoco Ascalonita[355]. A nuestro juicio, mientras no se pruebe lo contrario, es el autor de la combinación entre ambos conceptos, en la que da una base nueva y original a la estética. Respecto a su método, es interesante observar la fidelidad de Séneca a la definición platónica de idea. La originalidad de su pensamiento personal aparece en el ejemplo de la pintura.

[353] Séneca, *Ep.* 58, 8.
[354] Séneca, *Ep.* 58, 17.
[355] Cfr. A. Orbe, *L. c.*, II, pág. 270, n. 112.

El *quintum genus* es el ser que se halla en la naturaleza; es propiamente el ser estudiado por Aristóteles, ser del orden sensible al que pertenecen las categorías y predicamentos del Estagirita.

En el *sextum genus* reaparece de nuevo el Pórtico con la categoría del:

Sextum genus eorum, quae quasi sunt: tamquam inane, tamquam tempus. Quaecumque uidemus aut tangimus, Plato in illis non numerat, quae esse proprie putat[356].	La sexta clase es la de aquello que casi existe, como el vacío, el tiempo. Platón no incluye cuanto vemos y tocamos entre lo que piensa que propiamente existe.

La Epístola 58 de Séneca es, como se ve, un conglomerado de elementos acumulados en orden a conciliar las categorías de las grandes escuelas. En realidad la orientación triunfante es la estoica, pero con un estoicismo inspirado en la mentalidad de Séneca, con elementos nuevos de una espiritualidad religiosa desconocida en la Estoa de Zenón. Como intento conciliador, la orientación de Séneca no triunfó, pero las reformas de su sistema contienen la respuesta a las objeciones antiestoicas de los últimos peripatéticos de nuestra era. Esto aparecerá más claro en la controversia sobre las categorías estoicas.

2. Categorías nuevas, Gnósticas y Neoplatónicas. Las categorías de Séneca son el anillo central unido a sistemas anteriores y posteriores. Un siglo más tarde la gnosis de Basílides hacía una exégesis de las categorías aristotélicas en forma semejante a la de Séneca y como tal, dependiente de ella o de un tronco común, aunque con notables diferencias. La explicación de los gnósticos, la recogió San Hipólito en el s. III. Los párrafos centrales, tomados de la traducción del P. Orbe, excluyen toda abstracción formal, y son como sigue, según Hipólito:

> El género (de Aristóteles) es a manera de acervo de numerosas y variadas simientes mezcladas unas a otras. De ese género, semejante a un acervo, vienen a constituirse todas las especies de las cosas creadas. El género es un ser que basta a la producción de todas las creaturas. Para esclarecer lo que digo, pondré un ejemplo que permita abarcar de un vistazo toda la teoría del Liceo. Decimos en efecto que hay el animal absoluto, y no tal animal. Ese animal tomado en absoluto no es ni buey ni caballo ni hombre ni dios. Tampoco designa ninguna otra, sea cual fuere, entre las especies de animales. Es simplemente el animal. Las Ideas de todos los animales particulares adquieren consistencia con dependencia de ese animal. Y para todos los animales que se han multiplicado en especies, resulta este animal, que ni tiene especie alguna ni es del número de las cosas creadas, lo que les da consistencia (ὑπόστασις). El hombre es un animal que debe su origen a este animal absoluto, igual que el caballo es un animal que reconoce por principio a este animal absoluto. El caballo, el buey, el perro y cada uno de los restantes animales traen origen de este animal universal, que no es ninguno

---

356 Séneca, *Ep.* 58, 22.

de los animales particulares (ὅ ἐστι τούτων οὐδὲ ἕν). Según eso, como dicho animal universal no es ninguno de los particulares (οὐκ ἔστι τούτων οὐδὲ ἕν), la substancia de los seres que vienen a la existencia, enseña Aristóteles, proviene de no-entes (ἐξ οὐκ ὄντων). Y, en efecto, este animal de que fueron tomados los animales particulares no es ninguno (ἐστὶν οὐδὲ ἕν). No siendo pues ninguno, ha venido a ser un cierto principio único de los seres [357].

En la teoría de Basílides, según Hipólito, especies e individuos dependen del género. En esto coincide con Séneca, no con Aristóteles. Pero el *género* carece de entidad positiva, es un *no-ser,* nada, un οὐδὲ ἕν. Este rasgo negativo no lo tiene el genus en Séneca ni en Aristóteles. ¿Cómo es que, siendo *ninguno,* o *nada,* dependen de él las especies y los individuos? La gnosis de Basílides no toma este rasgo negativo de la pura filosofía, sino de tradiciones religiosas en las que pueden confluir, junto con la metafísica sapiencial, interpretaciones supersticiosas, mitos y creencias de todo género. Carecemos de elementos para fijar el sentido exacto que Basílides daba a ese *genus* = nada. Es probable que en tiempo de San Hipólito y de Orígenes, en las discusiones contra los gnósticos, les interpretaran en formas acomodadas a una fácil refutación. Orígenes se ocupó de este tema al comentar las palabras de San Juan: "Y sin Él no se hizo nada", palabras susceptibles de sentidos diversos, que algunos gnósticos entendieron del *Mal* y del *Diablo,* o de los ídolos dioses falsos, como si *Io.,* 1, 3, dijera: "Y sin Él se hizo la Nada (= Diablo, Mal, etc.)". Dice así Orígenes respecto de exégetas que no menciona:

Contrario en cambio al Bien es el mal o lo perverso; y contrario al que es, el que no es: de donde se sigue que lo perverso y malo es no-ser (οὐκ ὄν). Y quizá esto movió a quienes dijeron que el diablo no era hechura de Dios. Pues en cuanto diablo no es creatura de Dios. Pero en cuanto a aquel a que le ocurre ser diablo, siendo como es creatura (γενητὸς ὤν) y no habiendo otro algún creador que el Dios nuestro, viene a ser verdadera hechura de Dios. Pues agregando que ha recibido el ser de Dios en cuanto hombre (ᾗ ἄνθρωπός ἐστι), no por eso admitimos que lo haya recibido en cuanto criminal (ᾗ φονεύς ἐστιν). Así que todos cuantos participan en el ser (τοῦ ὄντος) —como participan los santos— con razón podrían llamarse Entes (ὄντες). En cambio los que rehusan participar del Ser, por el hecho mismo de estar privados de Él, vienen a ser No-Entes (οὐκ ὄντες). Dijimos [ya] arriba que hay sinonimia entre lo que no es (τοῦ οὐκ ὄντος) y la Nada (τοῦ οὐδενός). Y por eso, los que no son, nada son; en consecuencia, la malicia nada es, pues también ella viene a ser No-Ente. Denominado pues [el Mal] Nada (οὐδέν), [síguese que el Mal] fue hecho sin el *Lógos,* y no debe ser enumerado entre los πάντα [358].

Las categorías estoicas vuelven a recibir el carácter eticorreligioso, de que Aristóteles les había despojado, para hacer de ellas puras categorías del ser. En la nueva versión estoico-gnóstica las implicaciones de lo óntico rea-

---

357 A. Orbe, *Estudios Valentinianos,* vol. II, Roma (1955), págs. 298-299.
358 A. Orbe, *o. p.,* págs. 291-292.

parecen en todo el campo inmenso de la filosofía (físico-ética y lógica) y la teología, es decir, en la naturaleza de Dios y de los espíritus, implicados a su vez con el Bien y el Mal en toda su amplitud. Los autores cristianos, especialmente Orígenes, llevan la discusión con preferencia al campo religioso-moral, atacando la falsa doctrina de que el Mal es algo positivo, relacionado con el Diablo, padre de la mentira, y con la idolatría. En este clima surge primeramente la gran controversia sobre la esencia del Mal. ¿Es algo el Mal? ¿Es nada? ¿Tiene hipóstasis o subsistencia? Para la solución matizada sobre la esencia de esa *Nada* o *Mal* se han dado teorías muy diversas. Una de ellas identifica la Nada con el ente de razón el *no-algo*, juego de palabras o ilusión mental o *falsa cogitatio* de Séneca, que es *pura imagen*. Eso *falso* no puede ser objeto de filosofía. Hay otra dirección que sobrestima la realidad *espiritual*, *moral* y *óntica* de la Nada. Para explicarlo se recurre en los siglos II-III al juego de las partículas, lo mismo que en la teoría de la causalidad, y se forjan los términos ἀνούσιον (*Div. Nom.*, 697 a, 716 d, 732 d, 817 b, y *Th. Myst.* 1040 d) (= sin esencia) y *parhypóstasis* (= lo que está como algo puramente moral, no óntico junto a la subsistencia)[359]. Son las soluciones cristianas del Areopagita, en el s. III, que tienen sentido en las polémicas doctrinales de su tiempo, y no en el ambiente ideológico de Proclo en el siglo V. Queremos apuntar tan sólo esta confirmación de nuestra teoría sobre el areopagitismo introducido como recurso filosófico-literario por Ammonio Sakkas en Alejandría. Acerca de las controversias suscitadas entre los de Plutarco y Atico por una parte y los neoplatónicos de la escuela de Ammonio, hay diversas redacciones de actas escolares. Una de ellas, de origen porfiriano (independiente de Plotino), la hemos reproducido extensamente en la obra *Ammonio Sakkas I* (pp. 244-290), tomándolo de Proclo, según Hipólito[360].

Es la versión más restringida al cauce del neoplatonismo posterior. Calcidio ha recogido otra redacción, donde los elementos bíblicos tienen más cabida junto a la tradición estoica, y varias alusiones más explícitas a la posición del mismo Ammonio Sakkas. Como observa Antonio Orbe:

> Basta leer pocas líneas para convencerse del parecido entre la *silva* aristotélica descrita por Calcidio, y el γένος también aristotélico descrito por S. Hipólito. Y, en consecuencia, entre el caos bíblico de aquél con expresa referencia a la *silva*, y el basilidiano de S. Hipólito con implícitas alusiones al *Gen.*, 1, 2 a. Véalo el lector:
>
> Hebraei *silvam* generatam esse *confitentur*. Quorum sapientissimus Moyses non humana facundia, sed divina, ut ferunt, inspiratione vegetatus, in eo libro qui *de Genitura mundi* censetur, ab exordio sic est profatus, iuxta interpretationem Septuaginta prudentium: "Initio Deus fecit caelum et terram. Terra autem erat invisibilis et incomposita". Ut vero ait Aquila: "Caput rerum condidit Deus caelum et terram. Terra porro inanis erat et *nihil*". Vel ut Symmachus: "Ab exordio

359 *Div. Nom.*, 732 s. Cf. *Ammonio Sakkas I. — La doctrina de la creación y del mal.*
360 *In Timaeum*, I, 370-396.

condidit Deus caelum et terram. Terra porro fuit otiosum quid, confusumque et inordinatum...[361].

El γένος de Aristóteles, que en su origen pertenecía a las categorías lógicas, pasa en los gnósticos y en los autores de la lógica a la física del mismo Aristóteles, introductor del concepto de *hyle* o *silva.* Como era obvio, los filósofos y exégetas cristianos le modifican el pensamiento. Aquila, como dice Calcidio, decía que "la tierra estaba vacía y era nada". Orígenes, en los Hexapla, da el texto griego: Ἡ δὲ γῆ ἦν κένωμα καὶ οὐθὲν[362]. *(Terra autem erat invisibilis et vacua).* Con todo, Calcidio atribuye a los Hebreos la interpretación de que fue engendrada (= generata). Esta interpretación era por lo tanto oficial, conforme a las actas neoplatónicas (es decir, de la escuela de Ammonio) seguidas por Calcidio. Sabemos por Porfirio, que la doctrina del maestro (= Ammonio) se conservaba en el anonimato. Y en efecto, en forma anónima se menciona esta doctrina en el Comentario de Calcidio, reiteradamente, en contra de Filón, Numenio y de Orígenes:

Philo carentes corpore, atque intelligibiles essentias esse docet. Alii non ita (...) Factam vero, et ita factam, ut sic, quae non fuerit, sic probant, quod opificibus mortalibus apparata ab aliis opificibus silva praebeatur, Deo nemo apparaverit quia nihil Deo sit antiquius. Ipse igitur silvestres impensas, mundi fabricae sufficientes, utilesque constituit. Multasque alias probationes afferunt, quas singillatim persequi longum est[363].

Hierocles reproduce parte de esas *aliae probationes*[364] en un fragmento tomado de Ammonio Sakkas con exactitud histórica actualmente reconocida por W. Theiler y J. H. Waszink[365]. Más tarde vuelve a insistir en la misma doctrina atribuida al pensador anónimo:

Superest ipsa nobis ad tractandum Platonis de silva sententia; quam diverse interpretati videntur auditores Platonis. Quippe alii generatam dici ab eo putaverunt, verbaque clam potius quam rem secuti[366].

Como se ve, es la sentencia antes atribuida a los: *Alii non ita.* Calcidio expone primero la sentencia de los de Plutarco y Atico, transmitida por Porfirio a Proclo[367]. Pero añade las objeciones que contra estos de Plutarco opone la sentencia creacionista, que desemboca en la doctrina areopagítica de la existencia del mal, sólo como desorden moral:

---

361 A. Orbe, *o. p.*, págs. 304-305.
362 Orígenes, PG, 15, 141.
363 Calcidio, *In Timaeum,* c. 276, Mü.; 278, Wr.
364 Focio, *Bibl.* Cod. 251 (PG., 104, 76-77). Cfr. mi obra *Ammonio Sakkas I,* pág. 331.
365 Cfr. J. H. Waszink, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius I,* Leiden (1964), pág. 12; W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlín (1966), págs. 1-45.
366 Calcidio, *l. c.,* 298, Mü.; 300 Wr.
367 Cfr. *Ammonio Sakkas I,* págs. 245-290.

> Nec desunt qui putent, inordinatum illum, et tumultuarium motum, Platonem non in silva, sed in materiis et corporibus iam notasse (...) Malitiam porro aiunt virtutis esse carentiam, ut informitatem, inopiam, intemperantiam, propterea que virtutibus addita orationis parte negativa contra quam virtutes cognominatas esse, imprudentiam, iniustitiam, imperitiam. Haec atque huiusmodi dissensio est Platonicorum philosophorum [368] .

El paso de las categorías lógicas de Aristóteles a la física, preparada por el Estoicismo, muy especialmente por Séneca (en cuanto nos es dado precisar las fuentes) preparó el camino para el influjo de las controversias filosóficas en el dogma cristiano de la creación. Una y otra vez nos encontramos en esta dirección con el sistema doctrinal de Ammonio Sakkas. Anastasio Sinaita le atribuye el Comentario al Hexamerón [369]. Nos resta ver cómo las categorías en general, y las estoicas en particular, prepararon el camino para un concepto nuevo de metafísica, que hemos visto esbozada en Séneca, al atribuir al conocimiento de Dios un método de predicación eminencial.

3. La ὑπεροχή en el s. II-III. La "Metafísica" es un término que sólo con el tiempo ha adquirido valor y estima jerárquica. En sus comienzos fue un neologismo de escuela usado para designar los tratados de Aristóteles en el ordenamiento de sus escritos. Más tarde se le dio un rango y una ὑπεροχή doctrinal, aunque siempre de signo indeterminado, impreciso y discutido hasta las controversias actuales sobre el concepto de la Metafísica [370]. En su origen esta indeterminación afectaba al mismo concepto de *eminencia* (ὑπεροχή), que habría de ser representativo de la Metafísica. Orígenes emplea la palabra ὑπεροχή (= eminencia, transcendencia) para afirmar la eminencia del hombre sobre hormigas, elefantes y otros animales, y la de Dios sobre toda creatura. Así combatía las posiciones de Celso, que juzgaba el alma de la hormiga de igual o mayor perfección que la humana y tampoco concedía a Dios una eminencia radical sobre el espíritu humano [371].

La controversia Celso-Orígenes encaja en la mentalidad del siglo II-III abundante en luchas doctrinales. Su importancia no está en el dramatismo de los episodios ni en lo extraordinario del tema, sino en su carácter metafísico. Lo interesante para la Historia de la Filosofía es precisar con qué elementos contaba Celso a favor de su posición inmanentista al defender la igualdad de todas las almas en el seno del cosmos, y qué corrientes favorecían a Orí-

368 Calcidio, *l. c.*, 299 Mn.; 301 Wr. Para las partículas negativas de las virtudes véase, *De div. nom.*, 717 A.

369 Cfr. Anastasio Sinaita, *In Hexameron*, I; PG, 89, 860 AB. Véase A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, IV, 498, y mi obra *Ammonio Sakkas*, I, 526 s.

370 Cfr. nuestro art. *La Metafísica agustiniana*, Pensamiento 11 (1955), 131-170 con la bibliografía allí citada sobre este problema crucial.

371 Cfr. Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 75, ed. Koetschau, I, 356, 14, 362, 22.

genes en la eminencia del hombre sobre los brutos y la transcendencia de Dios sobre toda la creación. En forma general y esquemáticamente se puede asegurar que a favor de la transcendencia estaba la mentalidad religiosa del pueblo, por lo menos entre los cristianos. Clemente Alejandrino sostiene en varios pasajes este punto de vista. La máxima eminencia (ὑπεροχή) para Clemente es Cristo, ordenador y rector de todo conforme a la voluntad del Padre[372]. El creyente goza también de una supereminencia[373]. El mismo cosmos es superior al recinto de los templos para la supereminencia de Dios[374]. Los gnósticos parecen haber hipostasiado las *supereminencias* entre los *tronos* y las *doxas* (θρόνοι, δόξαι, ὑπεροχαί)[375].

No podemos describir el área cultural y religiosa de esta mentalidad, pero la encontramos insinuada, como luego veremos, en el pitagorismo, y más ciertamente en el pensamiento occidental de Séneca y de la misma tradición celtíbera, en que parece inspirada la afirmación de la transcendencia divina:

Ipse qui ista tractat, qui condidit, qui totum hoc fundauit deditque circa se, maior pars sui operis ac melior, effugit oculos, cogitatione uisendus est[376].	Él, que ha creado los seres, que lo fundamentó todo y lo puso junto a sí, él, que es la mayor y mejor parte de su obra, escapa a nuestros ojos, ha de ser contemplado con el pensamiento.

Como se ve, la visión jerárquica del mundo y la supereminencia transcendente de Dios no eran patrimonio exclusivo de Israel ni del Cristianismo, pero es indudable que la influencia del evangelio promovió, y muy especialmente en Alejandría, la creencia de la ὑπεροχή en su acepción eclesiástica y religiosa. El comentario de Orígenes a San Juan proporciona pasajes significativos de una mentalidad que debía ser ya tradicional en su tiempo y, por tanto estaba ya vigente por lo menos desde el siglo II. Al comentar el pasaje *Io.*, 13, 14: "También vosotros debéis lavaros los pies los unos a los otros", añade que deben hacer todos la limpieza espiritual mutua en cualquier estado (ὑποθέσει) de la vida, "sea los obispos y presbíteros puestos en la ὑπεροχῇ ἐκκλησιαστικῇ o en las otras dignidades del mundo (κοσμικὰ ἀξιώματα) como el señor al siervo y los padres a los hijos[377]. En el mismo sentido interpreta la recomendación evangélica: "Huir los ἀξιώματα (= dignidades) del mundo y sus ὑπεροχάς[378]. Cristo ofrece el bocado a Judas queriendo ceder de su eminencia (ὑπεροχή)[379].

---

372 Clemente Alej., *Strom.*, VII, 2, ed. Stählin, CGS, III, 5, 23.
373 *L. c.*, VII, 12, págs. 56, 10.
374 *L. c.*, VII, 5, págs. 20, 23.
375 Mario Victorino, *Apocrit.*, III, 14; tomado de A. Orbe, *Estudios Valentinianos,* IV, *La teología del Espíritu Santo,* pág. 673, n. 43.
376 Séneca, *Nat. quest.*, VII, 30, 3. Sobre las fuentes de la tradición celtíbera de Séneca, expuse mi teoría en *Séneca. Vida y escritos,* I, Madrid (1965), 7-47.
377 Orígenes, *In Io.*, 13, 14, ed. Preuschen, CGS, IV, 444, 28 ss.
738 *L. c.*, IV, 419, 32.
379 *Io.*, 13, 23; *l. c.*, IV, 465, 26.

La luz que brillaba en Moisés no era comparable con la eminencia de la de Cristo [380]. Los santos participan de la eminencia de la plenitud de Cristo que los colma [381]. La gracia bautismal sobrepuja en eminencia (ὑπεροχή) al mismo don de entrar en el reino de los cielos [382]. La eminencia (ὑπεροχή) de Cristo sobre Jacob "se deduce de las palabras del Señor a la Samaritana" [383]. De la frase paulina "uiuo ego iam non ego...", puede deducir el Apóstol el exceso de la ὑπεροχή de la vida de Dios [384]. La palabra "medius uestrum stetit, quem uos nescitis" es en labios del Señor una reprensión de la ignorancia farisaica sobre la ὑπεροχή de Cristo [385]. Arguyendo contra Heracleón, expone Orígenes cómo el Padre *superglorifica* (ὑπερδοξάζει) al Hijo, quien destaca (ὑπερέχει) de todo lo creado, no comparativamente, sino por la enorme ὑπεροχή del Hijo [386]. En fin, de la sabiduría predestinada por Dios podemos calcular su eminencia (ὑπεροχή) sobre la sabiduría de este mundo [387].

El empleo masivo del sustantivo común ὑπεροχή tiene en Orígenes un sentido equivalente al de la *claritas* de Séneca en la *Epist.* 102, y corresponde al concepto reflejamente antihelenista que el mismo Séneca da a la *sapientia* en la *Epist.* 117 [388].

La trascendencia atribuida a Dios por Séneca en Occidente se la habían atribuido los pitagóricos probablemente en Italia. Según Atenágoras, Lysis llamaba a Dios "el número inefable" y Opsimos le llamaba "la eminencia (ὑπεροχή) sobre el número más cercano al mayor". Es decir, como explica el mismo Atenágoras, Dios es lo que sobrepuja (ὑπερέχει) el mayor número (el 10) al que se le acerca más (esto es, al 9)". Es decir, que es el Uno [389], ya que el 10 supera al 9 en 1. En el pasaje precedente de Orígenes se entrecruza además con la ὑπεροχή el verbo ὑπερέχειν con el mismo sentido básico de transcendencia religiosa o de dignidad superior de origen divino. La misma asociación vuelve a presentarse al comentar a *Io.*, 8, 52, donde Orígenes hace ver cuánto destaca ὑπερέχει Juan sobre los Patriarcas y profetas, y Cristo sobre el Bautista [390]. Preuschen anota que el caso se repite masivamente, *passim*.

---

380 *Io.*, 13, 31; *l. c.*, IV, 473, 5.
381 *Io.*, 1, 13; *l. c.*, IV, 493, 13.
382 *Io.*, 3, 5; *l. c.*, IV, 512, 26.
383 *Io.*, 4, 12; *l. c.*, IV, 528, 10.
384 *Io.*, 1, 4; *l. c.*, IV, 74, 32.
385 *Io.*, 1, 26; *l. c.*, IV, 140, 23.
386 *Io.*, 4, 21; *l. c.*, IV, 249.
387 *Io.*, 8, 20; *l. c.*, IV, 309, 3.
388 Sobre la *claritas* de Séneca cfr. la obra citada *Séneca. Vida y escritos*, I, 306-309, donde completamos las observaciones de Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma (1961), 279 s. Son también de gran interés las observaciones mss. del esloveno Rodolfo Borštnik Goršič: *La "claritas" y la inmortalidad del alma en la carta 102 de Séneca.* El mismo carácter eminencial tiene el concepto de *sapientia* en Séneca, en la *Epist.* 117, como exponemos en *Séneca. Vida y escritos*, I, págs. 33-47.
389 Atenágoras, *Supplicatio*, ed. Otto, 6; ed. E. Schwartz, 5, págs. 16, 15.
390 *Io.*, I, 15; *l. c.*, IV, 492.

El panorama conceptual de los eclesiásticos y de Séneca sobre la *claritas* y el complejo ὑπεροχή-ὑπερέχειν no corresponde en modo alguno a la terminología helénica, pero no por eso puede considerarse ajeno a la filosofía. Sencillamente, nos hallamos ante una mentalidad sapiencial diversa de la Filosofía helénica, en un momento en que la gran sistematización terminológica de la Academia y del Peripato va a sufrir la intrusión de nuevos conceptos. Lo mismo había ocurrido cinco siglos antes al irrumpir en Atenas la mentalidad y terminología fenicias o cananeas de Zenón Kitiense[391]. Tal era el panorama ideológico de la *eminencia* o *transcendencia* defendido por Orígenes contra la corriente de la inmanencia de Celso.

El impugnador del Cristianismo tenía a su favor a las escuelas filosóficas griegas, concentradas en torno a Platón y Aristóteles. Le favorecía también la corriente platónica de Plutarco y Atico, inspirada en un monismo inmanentista. Ambos han sido objeto de interpretaciones diversas en el tema de la creación. Proclo y Eusebio les hacen partidarios de la *creatio in tempore, ex praesupposita materia,* a la cual suponían agitada por el alma malhechora desordenadamente, y por el alma buena (es decir, por la divinidad) ordenadamente[392]. Dentro de este sistema era imposible la trascendencia divina que destaca fuera del mundo.

Más radical y tenaz era la hostilidad de Alejandro contra la teoría pitagórico-platónica de la ὑπεροχή, especialmente en su *comentario a la Metafísica de Aristóteles.* Expondremos esquemáticamente el planteamiento de la discusión, lo preciso para fijar el concepto básico de la ὑπεροχή. Alejandro comienza por registrar la ofensiva aristotélica contra los pitagóricos, que hacían de los números matemáticos principios y modelos de los seres[393]. A la díada cosmogónica *grande-pequeño* corresponde la ὑπεροχή (eminencia) y la ἔλλειψις (defecto), según Alejandro, pero con la diferencia de que Platón dejaba fuera de esta díada los números, mientras que los pitagóricos identificaban los elementos matemáticos y los cosmogónicos[394]. Tanto Aristóteles como Alejandro mutilan el concepto pitagórico de los números y de los pares cosmogónicos, privándoles de su carácter simbólico. Independientemente de la controversia con los Pitagóricos vuelven a plantear el estudio sobre la ὑπεροχή y la ἔλλειψις como conceptos *correlativos*[395], que pueden pertenecer asimismo a la cuantidad. Como tema meteorológico aparecen de nuevo la ὑπεροχή y la ἔλλειψις en *Met.*, H, 1, 1049 a, 24, con una alusión a los

---

391 Véase la *Introducción histórica.*

392 Los textos de Proclo, *In Timaeum,* ed. Diehl, I, 381, 26 ss., y de Filopono, *De aeternitate mundi,* ed. Rabe, 211, 5 ss.; sobre la opinión de Plutarco y de Atico, pueden verse en nuestra obra *Ammonio Sakkas,* I, Oña (hoy en Deusto) (1959), 262-265.

393 Aristóteles, *Metaph.*, A, 5, 985 b, 28 ss.

394 Alejandro, *In Met.*, 987 b, 25; ed. Hayduck, 54, 8 ss. Véase también las págs. 122, 19, 23; 123, 2, 7, 8; 149, 13.

395 Aristóteles, *Met.*, 15, 1021 a, 3: Alejandro, pág. 402, 16 ss.

pitagóricos, que ponen los elementos matemáticos junto a los sensibles. Contra Platón y los pitagóricos redacta finalmente el libro N, impugnando una vez más sus incongruencias en el aspecto matemático-cosmogónico del ὑπερέχον y el ὑπερεχόμενον[396]. El problema es complejo. Mas para nuestro intento basta con lo dicho. Aristóteles y su gran comentador del siglo II p. C., no hacen la menor alusión al tema de la eminencia de Dios o de su trascendencia, oponiéndose incluso al simbolismo míticorreligioso que podría tener el concepto platónico-pitagórico de la trascendencia. Ambos se mueven en una zona intracósmica y sensible, con exclusión de toda idea transcendente. Los ὑπερέχοντες son para Aristóteles no seres divinos o celestiales sino los *uiri praestantes* de la ciudad[397]. Pero es preciso tener en cuenta que frente al cosmicismo filosófico de Aristóteles, las creencias populares y el cristianismo nunca prescinden de la sobreeminencia moral.

4. La ὑπεροχή en el "Corpus dionysiacum". El antagonismo conceptual del siglo II respecto a la sobreeminencia pedía una solución. El lenguaje cultural no tolera confusionismos. La decisión aparece en el escrito anónimo *Corpus dionysiacum* y en los fragmentos de Ammonio Alejandrino. La solución consistió en abrir un cauce profundo a la doctrina de la *sobreeminencia divina*. En el *Corpus dionysiacum* se emplea el verbo ὑπερέχειν 43 veces, y 17 veces el sustantivo ὑπεροχή. El adjetivo ὑπεροχικός, -ῶς se repite 10 veces[398]. Es significativa la circunstancia de que 59 casos aparecen en el *De diuinis nominibus* (= DN). Los otros 11 casos están repartidos entre *De coelesti hierarchia* (= CH 5 veces), *De mystica theologia* (MT) 2 veces, y 4 en las cartas, siempre aplicados a la *sobreeminencia de Dios*. En diversos pasajes se refleja una actitud incompatible con el criterio aristotélico sostenido por Alejandro de Afrodisia. Por aludir a un solo pasaje (el menos explícito respecto a la divinidad), en DN, IV, 10, el autor refiere a Dios por método de trascendencia todos los elementos del mundo sensible con sus movimientos, mansiones, estados, constituciones, vida, mente, pequeñeces, grandezas, igualdades, analogías, armonías, mezclas, vinculaciones y *eminencias* (ὑπεροχαί) con todos los otros elementos que eran objeto de discusión entre pitagóricos y peripatéticos, superándolos por vía de *eminencia causal*[399]. La ὑπεροχή divina se halla en otra esfera superior, suprapredicamental y absoluta, en un horizonte metafísico nuevo, que el Areo-

---

396 Aristóteles, *Met.*, n. 1, 1087 b, 13 ss.; Alejandro, pág. 798, 12 ss.
397 Aristóteles, *Eth. Nic.*, O, 7, 1158 a, 34; *Polit.* E, 8, 1308 b, 11 ss., 1313 a, 40.
398 Véase A. von Daele, S. J., *Indices pseudo-Dionysiani*, Louvain *(1961)*, y los índices de la gran obra en dos tomos *Dionysiaca* (= D) (1937), de los PP. Benedictinos de Solesmes.
399 DN, 705, BC.

pagita descubre iluminado por la Escritura y la tradición cristiana empleadas como documentos filosóficos. Pero su mérito no está, ni exclusiva ni principalmente, en el mero descubrimiento de ese horizonte metafísico afirmado con la abundancia masiva de los pasajes sobre la ὑπεροχή, sino en la variación de los motivos orientadores para subir a Dios por el camino de la *sobreeminencia* que han pasado a la filosofía medieval y forman la base del suarismo. Brevemente podemos señalar en el DN las cinco direcciones siguientes.

1.ª *La eminencia causal.* — "Porque el προών (= preexistente) es principio y fin de los seres. Principio, como causa; fin, como meta y límite de todo, e infinitud de toda infinitud y límite sobreeminentemente (ὑπεροχικῶς) como de contrarios" [400]. En las citas siguientes indicaremos la columna *sin* el MG, 3. La importancia de este capítulo está en que corrige al "filósofo Clemente", por no haber ido más allá en las causas hasta la simplicísima y principal causa ejemplar, que lo hace y llena todo como el sol. En otros escritos hemos aducido las pruebas a favor de la identificación de *Clemente el filósofo* con Clemente Alejandrino [401]. El DN eleva a un plano metafísico cristiano la eminencia causal de Dios Creador, superando a Clemente [402]. Sobre el tema de Dios causa eminente trata DN en 645 b (ἐξῃρημένῃ κατὰ πᾶσαν ὑπεροχὴν αἰτίᾳ); 697, AC (ὑπεροχικῆς εἰδοποιίας), 972 a (ὑπερβλύζουσαν αἰτίαν καὶ ἐξῃρημένην ὑπεροχήν) y 1040 C-1045 D (καθ' ὑπεροχὴν αἴτιος). La doctrina de la eminencia causal de Dios se halla completada en DN (además de la ὑπεροχή) por el concepto de σχέσις, característico también de los fragmentos de Ammonio [403].

2.ª *Abstractio per eminentiam.* — Aristóteles sólo admitió la abstracción matemática de tipo científico expresable por números irreales. El DN (sin desconocer esa actividad mental abstractiva propia de entes de razón) introduce la ὑπεροχικὴ ἀφαίρεσις: "Las mentes deiformes, unidas a Dios por abstracción de todo (πάντων ἀφαιρέσει) le alaban..., como sobreeminente transcendental [404]. La ἀφαίρεσις ὑπεροχική vuelve a aparecer en DN 640 C, que cita la obra no conservada *Hypotyposes theologicae* [405]. La *abstractio per*

---

400 DN, V, 10; MG, 3, 825.

401 Cfr. nuestro art. "La Física estoica absorbida por la Filosofía cristiana", en *Sophia,* 16 (1948), 195-198, 326-350. Posteriormente E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria,* Cambridge (1957), 189, defiende la tesis de que Clemente Romano fue contemporáneo del Ps. Dionisio y de que Clemente de Alejandría tiene las ideas de Clemente el filósofo citado en DN, 5 (col. 824). No acertamos a ver la coherencia de esta teoría, pero admitimos la segunda afirmación. El concepto de Clemente sobre Dios coincide por tradición eclesiástica con DN. Sobre su creacionismo frente a Plotino, cfr. Osborn, pág. 37.

402 Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata,* VIII, 9: MG, 9, 592-600; Stahlin, CGS, III, 95 ss.

403 Cfr. la obra *Ammonio Sakkas,* I, págs. 89, 90, 339. Un estudio más amplio lo desarrollamos en *La espiritualidad del Neoplatonismo.*

404 DN, I, 5, 593 C. Leemos con los codd. griegos de *Dionysiaca* (= D), pág. 42.

405 Una obra con título y contenido afín se atribuye a Theognosto en Focio, *Bibl.,* Cod. 106; cfr. A. Harnack, en T. U., NF, IX, 24, 3, págs. 73-92.

eminentiam constituye una intuición metafísica fundamental del *CD (Corpus dionysiacum)* que se repite en 697 AC y 872 A, pero advirtiendo expresamente en 1065 A (para no confundirla con la abstracción físico matemática de Aristóteles) que no se trata de una *abstractio privativa* (μὴ κατὰ στέρησιν).

3.ª *Eminentia inefabilis.* — La omniperfección positiva e infinita de Dios, trascendente a todo y más íntima que nuestra propia inmanencia, gracias a su supereminencia puede ser designada por afirmación y por negación. Esto se aplica también a Cristo, "el cual tiene también la fuerza de la negación por eminencia (δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀφαιρέσεως)[406]. Esta propiedad es consecuencia de la *abstractio per eminentiam.*

4.ª *Eminentia stultae sapientiae.* — Es la interpretación paradójica del "quod stultum est Dei" paulino (*1 Cor.*, 1, 25): "alabando supereminentemente (ὑπεροχικῶς) la *stulta sapientia*"[407], conforme al procedimiento suprarracional de la eminencia (ἄνουν καὶ μωρὰν σοφίαν). El tema encaja en las luchas cristiano-paganas del siglo II-III. Desde Celso hasta Longino y Porfirio se atacaba a los cristianos por su incultura[408]. La aglomeración de epítetos irónicamente humildes y abyectos de la sabiduría divina es la actitud socrática del pensamiento cristiano como respuesta a la soberbia helénica cada vez más decadente. En la *Epist.* 9 se da la explicación positiva: "hay que juzgar a la ὑπεροχή de Dios, la que está sobre toda inteligencia"[409]. Con frecuencia se repiten en este tono los pasajes sobre la inefabilidad divina y la teología apofática.

5.ª *Supereminencia de belleza, soberanía y majestad.* — Dios no sólo es causa primera y universal, sino que lo es por su bondad, santidad y hermosura. El "προέχων (= protodueño) supereminente de la hermosura fontanal"[410] contiene todas las perfecciones con santidad infinita, como majestad supereminente y absoluta[411]. Su eminencia no puede ser comprendida por lo sensible ni por lo inteligible[412].

La sobreeminencia de la fuerza y hermosura divina reaparece en los fragmentos atribuidos a Ammonio Alejandrino en el comentario de *Io.*, 1, 9: "El Señor ilumina sus creaturas racionales para persuadirlas de su divinidad, orientándolas por la hermosura y orden creado a la sobreeminencia de su potencia"[413]. De nuevo en la supereminencia de Dios aparecen atributos de orden personal y moral como la santidad y la soberanía.

---

406 *Epist.*, 4, 1072 B.
407 DN, 868 A.
408 Cfr. *Ammonio Sakkas,* I, Oña (1959), 379-396.
409 CD, 1112 C.
410 DN, 909 C.
411 DN, 704 A.
412 MT, 1045 D.
413 Es interesante observar que el Cod. utilizado por Cordier y Crammer en las *Catenae* ha cambiado el ὑπερέχον por ὑπερανέχον.

5. Reacción del s. III. El contraste entre la situación del s. II, situación polémica de fuerzas heterogéneas filosófico-religiosas contrarias, y el nuevo panorama religioso-filosófico del *CD* hubo de causar necesariamente una impresión profunda. La reacción se produjo pronto en las raíces mismas del pensamiento filosófico, en las categorías. El siglo III se distingue por la revolución de la doctrina de las categorías. Es un fenómeno todavía no explicado el por qué Plotino adoptó una actitud hostil a las categorías aristotélicas. Sus sucesores trataron en vano de armonizar las disensiones internas de la escuela neoplatónica pagana. Pero la reacción antiaristotélica y antihelena se adelantó a Plotino, independientemente de las controversias ya clásicas entre aristotélicos y estoicos. Porfirio y sus sucesores lograron ocultar las desavenencias de la escuela, pero tres siglos más tarde creyó Simplicio que había llegado la hora de descorrer un tanto el velo de los sucesos ocurridos. Al comienzo de su *comentario* a las categorías aristotélicas, Simplicio hace pasar en desfile a los principales tratadistas del tema de las categorías, agrupándolos en contrarios y partidarios de Aristóteles. Pero existe un hiato entre los aristotelico-neoplatónicos del siglo II capitaneados por Alejandro y Atico, y los neoplatónicos del siglo III y siguientes, entre los que descuellan Porfirio, Jámblico, Siriano y Proclo. El hiato está ocupado por "los de Lucio y Nicóstrato", a quienes les sigue Plotino en puntos decisivos. Es preciso conocer ese grupo.

¿Quiénes fueron Lucio y Nicóstrato? Kurt von Fritz, aceptando la hipótesis de Praechter, identifica a Nicóstrato con el ateniense Claudiano Nicóstrato, profesor de Marco Aurelio [414]. La prueba principal es que Simplicio expone una doctrina de Hermino, maestro de Marco Aurelio, después de un pasaje de Nicóstrato. Pero el argumento es muy endeble, pues Simplicio no establece influjo alguno mutuo entre ambos filósofos [415]. Otro argumento sería que Atico, hacia el 173, corrigió ideas de Nicóstrato Claudiano [416]. Pero esto no obsta a que hubiera otro Nicóstrato posterior, que siguiendo a Lucio, provocara la gran crisis filosófica de las categorías.

Kurt von Fritz y Praechter no tuvieron en cuenta que las doctrinas atribuidas por Simplicio a "los de Lucio y Nicóstrato" se hallan traducidas al latín, y adaptadas, conforme al criterio de Temistio en el siglo IV, bajo el título: *Categoriae decem* entre los escritos de San Agustín. A pesar de las adaptaciones al criterio de Temistio, de que luego hablaremos, es tan grande la identidad de los fragmentos de Simplicio y la traducción latina, que no se puede dudar de su identidad original. Como prueba establecemos el siguiente cuadro comparativo:

---

414 Kurt von Fritz en RE Paulys, XXII, 547; Praechter, Hermes, 57, 485 ss.
415 Simplicio, *In categorias*, 58, 15 ss.
416 Simplicio, 30, 16.

Categoriae decem		*Simplicio*
(ML 32, 1419-1440)		*In categ.*
c. II,	col. 1421	29,25
		30,16
VI,	col. 1423	48,1-11
X,	col. 1429	127,30
c. XII,	col. 1432	252,26
		231,20
		232,16
	col. 1433	268,14
		233,11
		234,5
	col. 1434	268,14,19.9
		264,6.20.24
		402,12
c. XII,	col. 1435	406,6
		231,20
c. XVI,	col. 1436	368,19ss.
		370,1.7
	col. 1437	64,15
c. XVIII		389,16
		385,10
		414,17
		383,5
		410,25
		402,35
	col. 1438	382,4
		402,35
c. XXI,	col. 1439	428,3
	1440	429,13

En el c. XII, col. 1435, las *Categoriae decem*[417] corrigen a Alejandro de Afrodisia la embrollada distinción que el comentador aristotélico establece entre las *disposiciones, hábitos* y *cualidades pasivas,* adoptando la explicación atribuida por Simplicio a los "exégetas posteriores" a Alejandro. De aquí se sigue, teniendo en cuenta la cronología (pues Alejandro explicó entre el 198 y 211), que Lucio y Nicóstrato, incluidos entre dichos exégetas posteriores, son del siglo III alto, anteriores a Plotino.

Por lo demás, como hemos indicado, la traducción latina está muy adulterada. No corresponde exactamente a los fragmentos de "los de Lucio y Nicóstrato" copiados por Simplicio. La exactitud es muy variable. Mas, a pesar de los cambios, en el cap. XII de las *Categoriae decem* el número de paralelismos es tan copioso que no se puede dudar de la identidad del original griego, traducido en las *Categoriae,* con la obra de Nicóstrato. Además, en el c. XVI la identidad de la traducción latina con el fragmento de Sim-

417 Simplicio, 238, 10.

plicio es total en las ocho acepciones del *habere* y en las consideraciones complementarias. En el mismo c. XVI (= Simplicio, 64, 15) se insinúa en Nicóstrato la diferencia entre el ἔχειν y el ἔχεσθαι, que en Simplicio se aduce contra Aristóteles con gran relieve, por la importancia del tema. En efecto, el infinitivo pasivo ἔχεσθαι supone una causa agente externa distinta del sujeto del hábito. Esta idea, totalmente ajena a Aristóteles, y al inmanentismo helénico, corresponde a la de Ammonio y del *CD,* y supone una causa transcendente que actúa sobre el hombre.

La traducción latina es una corrección necesaria a las categorías de Aristóteles, y por lo tanto una concesión a Lucio y Nicóstrato, y al mismo tiempo una corrección o adaptación de la doctrina del original de Lucio y Nicóstrato conforme al criterio de Temistio, favorable a Aristóteles, debidamente retocado en la tradición neoplatónica de los predecesores, Porfirio y Jámblico. San Agustín reprende esta tendencia aristotélica en Juliano, el cual "docuit rem quae in subiecto est, sine illa re esse non posse in qua subiecta est"; principio físico, no metafísico, que aparece también al principio del c. VI de las *Categoriae decem* (col. 1423). San Agustín reprende a Juliano, oponiéndole el texto paulino: "Non enim Aristoteles, cuius categorias insipienter sapis, sed Apostolus dicit: *Per unum hominem peccatum intrauit...* Nec sane dialectica illa mentitur, sed tu non intelligis" [418]. Casi ciertamente San Agustín alude a las *Categoriae decem,* c. VI, pero entendiéndolas en el sentido metafísico del original griego, no conforme a las correcciones hechas en el original por el traductor de las *Categoriae decem,* que dice en el c. III (col. 1422): "ut Themistio nostrae aetatis erudito philosopho placet". En el c. XXII termina diciendo que no le ha faltado "Themistii nostra memoria egregii philosophi magisterium" (col. 1440). Además de Temistio, gran amigo del emperador Juliano el Apóstata, el traductor cita elogiosamente a Augorio o Augurio, que introdujo por el *iacere* el término *situs,* "ut Augorius, quem ego inter doctissimos habeo, placuit" [419]. San Agustín comprendió la transcendencia del debate, y sin atacar a Aristóteles, siguió la orientación de Lucio y Nicóstrato, no la de Temistio.

De todas maneras, las modificaciones introducidas por el traductor, examinadas a la luz de los fragmentos y alusiones de Simplicio, dan la impresión de que nos hallamos ante una versión adulterada de Nicóstrato, circunstancia interesante para la historia de la filosofía, como hecho ocurrido precisamente hacia el 360, cuando el emperador Juliano se había empeñado en una lucha a muerte a favor de la religión y la cultura helénica en contra del cristianismo. La redacción de las *decem categoriae* refleja por una parte el máximo respeto por la autoridad de Aristóteles, y por otra contiene una serie de críti-

---

418 San Agustín, *Contra Julianum,* V, c. 14; ML, 44, 812.

419 *Categoriae decem,* XII, col. 1434. Es extraña la ausencia de este nombre entre los muchos centenares de nombres citados en el epistolario de Libanio, como puede verse en O. Seeck, T. U., vol. XV, 30, Leipzig, 1906. ¿Fue acaso un traductor anterior a Temistio?

cas veladas, formuladas en un estilo tajante y aun desairado, sin llegar a los epítetos con que presenta Simplicio a los de Lucio y Nicóstrato, en la semblanza que hace de ellos después de Alejandro y comentadores afines:

> A otros les plugo únicamente formular aporías contra lo dicho, como lo hizo Lucio y después de él Nicóstrato apoyado en Lucio. Estos creyeron punto de honor el amontonar en un libro objeciones contra lo dicho, y no en forma mesurada, sino más bien desentonando y despectivamente (κατaφορικῶς μᾶλλον καὶ ἀπηρυθριαστικῶς). Pero también esto es apreciable por el trabajo puesto en la presentación de las dificultades y por aducir conatos de solución a las aporías con otras consideraciones abundantes y magníficas para los sucesores de ellos (μεθ' ἑαυτούς)[420].

Simplicio añade, que también Plotino el grande aportó después de éstos objeciones elaboradísimas en tres Ennéadas, VI, 1-3, a las que Bréhier ha dedicado un comentario erudito y brillante. El tema de las aporías de los de Lucio y Nicóstrato, suscritas por Plotino[421], es tan vital para la filosofía, que sin exagerar podría decirse que constituye el punto de arranque de la metafísica. En la primera aporía "los de Lucio y Nicóstrato" preguntan si Aristóteles sólo había tenido en cuenta lo sensible en sus categorías. En este caso no se podría hablar de metafísica de Aristóteles[422]. Este era, en efecto, un punto discutido según la *Vita Aristotelis* de Ammonio en su doble redacción. En una de ellas se dice, que añadió "a la teología que no todo es cósmico, como aparece, sino hay también cosas supracósmicas"[423]. En la otra redacción se dice: "En teología, aunque nada añadió, tampoco dejó nada defectuoso. Pues no sólo conoció lo cósmico, como creen algunos, sino también lo supercósmico"[424]. La otra gran aporía, básica también para la metafísica, es si la *ousía* constituye un género o muchos. También en ella recoge Plotino la preocupación de "los de Lucio y Nicóstrato"[425].

Nos falta espacio para explicar las repercusiones de esta controversia ideológica de las raíces últimas de la Metafísica. En ella intervienen en tres direcciones el Areopagita o Ammonio, Plotino y Porfirio, con sus discípulos Jámblico, Siriano, Proclo y Simplicio. Una lectura atenta de Simplicio revela la confusión o ambigüedad de ideas en que se debatían en el tema de la abs-

420 Simplicio, *In cat.*, 1, 21-2, 2.

421 *L. c.*

422 Simplicio, 73, 15 s., 27 s.

423 Ammonio, *Vita Aristotelis*, ed. Rose, pág. 435.

424 Ed. Rose, pág. 441. Sobre la procedencia de esta biografía, cfr. *Ammonio Sakkas*, I, págs. 407-426. Esta concesión benévola de Ammonio en la interpretación de Aristóteles la apreciaron los neoplatónicos, por ejemplo Hierocles, como un gesto conciliador muy estimable. El fragmento de Ammonio, reconocido como auténtico por Arnim y Heinemann, fue considerado por muchos como espúreo. W. Theiler fue de esta opinión, que últimamente ha rectificado con pruebas bien fundadas, en *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlín (1966), 1-45.

425 Simplicio, 76, 13 ss.

tracción. En efecto, Simplicio distingue tres clases de abstracción. La *abstracción física* y cientifista, opuesta a la προσθήκη (= adición). En torno a este concepto surgen las controversias sobre la cuantidad [426], sobre el *situs*, como *positio* (contraria a la abstracción), lo mismo que en Augurio y en DN 641 [427], y sobre la abstracción relativa [428]. La *abstracción gramatical*, ajena a Aristóteles, fue suscitada por Teofrasto [429], probablemente en sus controversias con Zenón. La *abstracción lógica*, la principal y más característica de los neoplatónicos no cristianos, surge "en nuestros pensamientos" [430] y abre el gran problema de la abstracción formal de los escolásticos medievales. Lo que Simplicio no recoge es la *abstracción eminencial* característica del areopagitismo, vía de ascensión al conocimiento y trato *personal* de Dios Creador del mundo y, dentro de él, Creador muy especialmente de la persona humana.

Entre los neoplatónicos paganos se da ciertamente el concepto de supereminencia aplicado a Dios. Proclo llega a decir que "todo lo añadido al Uno, fuera de lo Uno, menoscaba la excelente supereminencia del Uno" [431]. Pero la *abstractio per eminentiam* supone otra cosa. Proclo cree incluso ridiculísima la frase apofática: "lo Uno no es lo uno" [432] ridiculizando, según parece, la doctrina areopagítica del ND 980 A-981 A, donde se desarrolla con gran vigor la universal dependencia de toda perfección y toda unidad del Uno, para añadir que a esa Unidad superunificadora y sobre todo nombre, no llegamos sino por la negación de la unidad para nosotros conocida y nombrable.

¿Cuál fue la posición de Plotino? Tampoco admitió la abstracción *per eminentiam*. Al emplear la teología apofática sin la abstracción eminencial, camino para llegar al Dios personal y revelante, niega todo a Dios, aun la libertad personal y el ser subsistencia de las cosas [433] atacando también a los griegos su cosmicismo sensitivo, por imaginarse espacialmente las cosas. Plotino incurre en la paradoja de que "est amené à professer ensemble un panthéisme et une doctrine de la transcendance" [434], con lo cual destruye trăgicamente el concepto de la divinidad y se autodiviniza destruyendo su propia personalidad, diciendo con fórmulas sombrías: "Cada ser deseoso del Bien quiere ser Aquello, más que ser lo que es, y cree de veras que lo es al participar del Bien, cuando es poseído del Bien (ἴσχῃ)" [435]. Con el ἴσχῃ afín a la *schésis* areopagítica, la expresión de Plotino adquiere cierta semejanza exter-

---

426 Simplicio, 112, 8 ss.
427 Simplicio, 140, 23.
428 Simplicio, 170, 1 ss., 174, 33.
429 Simplicio, 10, 25.
430 Simplicio, 83, 8-15.
431 Proclo, *In Parmenidem*, ed. Klibansky, Londres (1953), 30, 7.
432 *L. c.*, 30, 21.
433 Plotino, *Enn.*, VI, 8 (39), 10, 35.
434 Ch. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, París (1961), pág. 24.
435 *Enn.*, VI, 8, 13-15.

na con el "uiuo ego, iam non ego" paulino, pero con la diferencia radical, de que San Pablo (como el Areopagita) sólo habla en el presupuesto de una abstracción eminencial, dando la plena iniciativa a Dios, causa eminente de todo, mientras que Plotino trata de subir a esferas sobredivinas por *sí* mismo, con las propias fuerzas inmanentes del hombre. Rutten añade con razón del *nous* plotiniano "qu'il est à la fois un sujet connaissant, un objet connu, et un acte de connaissance"[436]. La identidad-alteridad, esencial a la persona, se diluye en la abstracción contemplativa *inmanente* de Plotino.

Con esta evolución histórica, ocasionada en gran parte por el Estoicismo, podemos apreciar mejor el sentido e importancia de las categorías estoicas.

3. EL SISTEMA ESTOICO DE LAS CATEGORÍAS

Hans von Arnim atribuye a Crisipo el pasaje de Séneca donde se alude a los estoicos[437]. Pero en la nota que añade hace una advertencia que podría hacer dudar sobre el estoicismo del texto. Dice Von Arnim: "Pugnant haec aduersis frontibus cum iis quae testatur Alexander" (n. 329). Es una alusión al pasaje poco antes aducido, en el que Alejandro de Afrodisia dice que las especies deben contener todas las notas genéricas, y no viceversa:

Οἷον ἂν λέγῃ τις τοῦ ὄντος γένος [τὸ] τι εἶναι ἢ τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ τούτων τινὸς ἀποδοθὲν ὡς γένος πάντως ἐπιδέξεται τόν τε τοῦ ὄντος λόγον καὶ τὸν τοῦ ἑνός· πᾶν γὰρ τὸ ἐν ὑπάρξει ὂν καὶ ὂν καὶ ἕν ἐστιν. οὕτω δεικνύοις ἂν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται· εἰ γὰρ τί, δῆλον ὅτι καὶ ὄν· εἰ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἂν λόγον. ἀλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὑτοῖς τὸ ὂν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἂν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τὶ γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ ἀσωμάτων. ἀλλ' ἐπεὶ γενικώτατον τὸ τί, εἴη ἂν ὑπ' αὐτὸ καὶ τὸ ἕν· ἀλλ' ἔστι καὶ τοῦ τινὸς αὐτοῦ τὸ ἓν κατηγορῆσαι·

Como haría el que dijera que el τί es género del τοῦ ὄντος o del ἑνός, pues entonces el τὸ τί, que dan como género de cualquiera de éstos, admitiría las notas de sus subespecies, pues todo cuanto existe es ente y uno. Así podrás demostrar contra los estoicos que no hacen bien al enseñar que el τὸ τί es género del ente, pues si es "algo", señal de que también es ente, y por lo tanto incluye la nota del ser. Por eso se defenderán con su teoría de que sólo los cuerpos tienen ser, y establecen como género supremo el τὸ τί, que se puede predicar lo mismo de lo corporal que de lo incorporal. Mas si lo más genérico fuera el τὸ τί, debajo de él estaría el ἕν, lo cual no sucede en realidad, pues todo lo que es algo es también uno[438].

Más tarde vuelve Alejandro sobre la misma objeción contra la Estoa:

---

[436] *L. c.*
[437] *Ep.* 58, 15; SVF, II, 332.
[438] Alejandro, *In Top.*, IV, 301, 16 ss., ed. Wa.; SVF, II, 329.

Ἔσται γὰρ καὶ τοῦ ἑνὸς γένος ἢ ἐπ' ἴσης ὄντος αὐτῷ ἢ καὶ ἐπὶ πλέον, εἴ γε τὸ μὲν ἓν καὶ κατὰ τοῦ ἐννοήματος, τὸ δὲ τὶ κατὰ μόνων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, τὸ δὲ ἐννόημα μηδέτερον τούτων κατὰ τοὺς ταῦτα λέγοντας. οὕτως ἁμαρτάνοι ἂν ὁ τοῦ ὄντος διαφορὰν τὸ δοξαστὸν ἀποδούς· ἐπὶ πλέον γὰρ τοῦ ὄντος τὸ δοξαστόν, εἴ γε δοξαστὸν καὶ τὸ μὴ ὄν.

Así se probará que el τὸ τί no puede ser género de todas las cosas, porque el género del ἕν se dice aun de los pensamientos, mientras que el τὸ τί sólo se dice de lo corpóreo o incorpóreo, según los mismos estoicos. Del mismo modo erraría el que hiciera lo opinable diferencia del ser, porque lo opinable es más amplio que el ser, ya que abarca también el no-ser[439].

Von Arnim no copia el último párrafo referente a "lo opinable"; examinando bien esta objeción, llega uno al convencimiento de que tanto Alejandro como Séneca usan idéntico material; la objeción de Alejandro no es sino la reflexión que Séneca hace sobre los seres imaginarios, como son los Centauros y Gigantes, puesta en forma de objeción y con términos abstractos, en vez de los ejemplos concretos de Séneca. En efecto: el argumento original de Séneca era el siguiente: en la naturaleza hay cosas corpóreas e incorpóreas que son algo; por lo tanto, el algo es un género superior a lo corpóreo e incorpóreo (= imaginario). Contra este argumento objeta ahora Alejandro que ese *algo* es especie inferior al *ente* o al *uno,* porque el *ente* y lo *uno* abarcan más que el *algo.* Por otra parte, el *ente* (= corpóreo e incorpóreo) está comprendido dentro de lo *opinable*; luego el *algo* no sólo no es género supremo, sino que tiene por encima de sí, puestas las premisas de la misma Estoa, lo *uno,* el *ente* y lo *opinable.*

Dejando para más tarde el análisis de abismo infranqueable que esta discusión supone entre la dialéctica aristotélica y la estoica, recojamos como conclusión el hecho de que el pasaje de Séneca paralelo al de Alejandro fue considerado por éste como genuinamente estoico. Además, por esta y por otras controversias de Alejandro con los estoicos, y especialmente en pasajes característicos de Séneca, se hace muy posible y aun probable que Alejandro de Afrodisia utilizara las Epístolas de Séneca.

Toda la otra serie de divisiones bimembres que hemos visto en Platón están ampliamente confirmadas por testimonios distintos que conservamos de la antigua Estoa. Muchas de ellas pueden verse en Arnim[440], así por ejemplo, Aquiles Tacio nos dice:

Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἀρχὰς εἶναι λέγει τῶν ὅλων θεὸν καὶ ὕλην, θεὸν μὲν τὸ ποιοῦν, ὕλην δὲ τὸ ποιούμενον, ἀφ' ὧν τὰ τέσσαρα στοιχεῖα γεγονέναι.

Zenón el de Kitión dice que los principios de "todo" (τῶν ὅλων) son Dios y la materia. Dios como elemento activo, la materia como elemento pasivo; de ellos se derivan los cuatro elementos[441].

---

439 *L. c.,* en Arnim: Alexander, 359.
440 Arnim, I, 85, ss.
441 Aquiles Tacio, pág. 124 E; SVF, I, 85.

Lo mismo atestigua Diógenes Laercio:

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον· τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν τοῦτον γὰρ αἴδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας.

Creen los estoicos que los principios de los todos son dos: lo activo y lo pasivo; lo pasivo es la materia informe (sin cualidades) o la *ousía*; lo activo es el *lógos*-dios, pues éste, que es eterno, hace todas las cosas mediante la materia. Así enseña Zenón en el libro sobre la *ousía*[442].

Esta doctrina es tan general entre los Estoicos, que creemos innecesario insistir más en ella; una gran serie de pasajes referentes a este punto pueden verse en Arnim[443].

Advirtamos de paso que de los dos principios se derivan los cuatro elementos: luego el proceso es un ὅλον, dos ἀρχαί, cuatro στοιχεῖα.

El texto primero que hemos aducido de Aquiles Tacio nos manifiesta lo que ya *a priori* podíamos conjeturar, la relación de los cuatro elementos y los dos principios generales; Aquiles nos dice que los cuatro elementos provienen de los principios activo y pasivo. Varrón nos dice que el éter y el aire pertenecen al principio activo y divino, y el agua y la tierra al pasivo o a la materia.

1. Relativismo de los conceptos "activo" y "pasivo". Mas para no tropezar en las dificultades que pueden surgir de este doble concepto *activo-pasivo*, conviene tener en cuenta que estas dos denominaciones son relativas, de tal manera que un mismo elemento puede simultáneamente ser activo y pasivo respecto a diversos términos. De hecho, según Censorino, el único elemento meramente activo es el éter, y el únicamente pasivo es la tierra; el aire es activo respecto al agua y pasivo respecto al éter, mientras que el agua es activa respecto a la tierra y pasiva respecto al aire[444]. En la misma generación, el elemento femenino, eminentemente pasivo por constar de agua, no carece de toda actividad, según la filosofía estoica. Aunque ordinariamente parezcan los estoicos inclinarse por la

442 Diog. Laert., VII, 134; SVF, I, 85.

443 Cfr. Arnim, I, 85 ss. y II, 99 ss. Ver n. 441. La misma teoría se halla en S. Agustín: "Et aer quidem mobilior est quam aqua: aether autem mobilior ipso aëre non absurde creditur aut sentitur; sed aëris uel aetheris nomine minus conuenienter appellatur materies. Magis enim haec elementa uim creduntur habere faciendi, terra uero et aqua patiendi" (*De Gen. ad litt. imperf.*, lib. 4; ML, 34, 225). Sobre la teoría de la *epinoia* cf. A. Orbe: *La epinoia de algunos preliminares históricos de la distinción* κατ' ἐπίνοιαν, Roma (1955), pág. 55.

444 Censorino, *De naturali institutione*, Hultsch, Leipzig, 1876, pág. 10.

sentencia de que los terremotos en último término son debidos al aire; pero este aire actúa por lo menos muchas veces sobre la tierra mediante el agua que informa; más aún; una de las causas de las propiedades mismas del agua es el aire encerrado en ella [445]. El *cuerpo* puede ser activo y pasivo: "et quod fit et quod agit, corpus est" [446]. Gelio transmite la misma definición de *corpus*, con una alusión importante a Lucrecio: "Corpus autem est quod aut efficiens est aut patiens; id graece definitur τὸ ἤτοι ποιοῦν ἢ πάσχον. Quam definitionem significare uolens Lucretius poeta, ita scripsit: Tangere enim aut tangi nisi corpus nulla potest res" [447]. La misma definición transcribe Plutarco, aplicándola a la voz: οἱ δὲ Στωικοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ [448].

Este relativismo de los cualificativos *pasivo* y *activo* aparece en el concepto de sujeto (ὑποκείμενον), pues como hemos visto en Posidonio, la ποιότης o cualidad fundamental de un individuo, una vez que actúa sobre la materia formando el individuo concreto Sócrates, puede recibir nuevas formas accidentales respecto de las cuales es sujeto. De estas consideraciones creo poder deducir que en una división de dos miembros no se puede *a priori* decir si uno de los elementos tiene carácter activo o pasivo, sino que hay que tener en cuenta para ello la relación que le une con el otro miembro de la división. Así, por ejemplo, puede explicarse perfectamente en el prólogo de Varrón [449] una especie de contradicción, que antes hemos pasado por alto.

Varrón deduce allí de las antítesis pitagóricas que hay dos estados y dos movimientos ("duo status et motus"), es decir, un elemento activo *(motus)* y un elemento pasivo *(status)*. Al pasar a los cuatro elementos, puesto que éstos dependen de los primeros, debiera también en estos cuatro aparecer la división en activos y pasivos, de tal modo que el cuerpo y la acción figuren como principios activos y el lugar y el tiempo como pasivos. ¿Cómo explicar que

---

445 Cfr. Séneca, *Nat. quaest.*, IV, 5 ss.; III, 20.

446 Séneca, *Ep.* 117, 10.

447 Gell., *Noct. Att.*, V, 15.

448 Plut., *Plac. phil.*, IV, 20.

449 Varrón, *De lingua latina*, V, 11. San Agustín no quiere discutir sobre las significaciones del *corpus*. "Dicit si vel omnem substantiam, vel omnem mutabilem substantiam corpus appellant, cum sciant non omnem locorum spatiis aliqua longitudine et latitudine et altitudine contineri, non cum eis de vocabulis quaestione pugnandum est" (Aug. *De Trinitate,* X, VII, 9); ML, 42, 978. Sexto recoge la distinción fundamental, lo mismo que S. Ambrosio: τὸ ἀσώματον κατ' αὐτοὺς (scl. Stoicos) οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν (Sextus, *Adv. math.*, VIII, 263). "Non ergo per incorpoream naturam, sed per resurrectionis qualitatem, imperuia usu clausa penetrault. Nam quod tangitur corpus est; quod palpatur corpus" (Ambrosius, *Comment. in Lucam,* 10, 24). "Regina plane, cuius regnum est indiuisum, de diuersis et distantibus populis in unum corpus assurgens" (S. Ambr., *l. c.,* VII, 11). S. Gregorio M. acepta la misma doctrina: "Qua in re duo mira et iuxta humanam rationem sibi ualde contraria ostendit: dum post resurrectionem suam corpus suum incorruptibile (scl. impassibile) et tamen palpabile demostrauit..., ut profecto esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et cuiusdem naturae et alterius gloriae" (S. Gregorio, *Hom.* 26).

el cuerpo sea "quod stat aut agitatur" y al mismo tiempo que figure como elemento activo? La solución única creo estará en la relatividad que encierra esta palabra "activo" dentro de la filosofía y gramática estoicas.

Varrón aduce *cursor,* como ejemplo del "quod stat aut agitatur corpus"; el *quod stat* y el *quod agitatur* corresponden al *status* y *motus* de la antítesis pitagórica. Por lo tanto, la palabra *agitatur* no hay que entenderla con sentido pasivo; es la traducción de la forma griega media κινούμενον. Séneca dice que "corpus est quod facit aut quod fit"; Varrón aduce un ejemplo "quod nec facit nec fit, sed est utrumque simul". Para combinar ambos conceptos del *corpus* en una fórmula, podemos decir que la actividad y pasividad son conceptos relativos. Podemos justificar nuestra teoría con el hecho "de que la voz pasiva, en su forma y significación primitiva, pertenece en parte a la Media y en parte a la Activa" [450]. El nacimiento de la significación pasiva estará fundado por lo tanto en la relatividad de la acción.

A la misma conclusión nos conduce un pasaje del prólogo del libro antes citado de Censorino, que dice así:

> Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea Stoici credunt tenorem atque materiam: tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum, eadem concrescente rursus a summo referetur ad medium... Stoicorum opinionem probant, qui cum arte compositum mundi opus considerarent, introduxerunt naturam prouidam ac sapientiam, quam ordo impermutabilis ostenderet, et industria factum pronuntiauerunt... durantibus tamen principiis nec recidere ad nihilum uideri potest [451].

Según esta cita de Censorino, el éter y el aire pueden pasar por diversos grados de mayor o menor pureza, en los cuales su carácter de elementos activos será tanto más puro cuanto mayor sea la distancia de la materia, término que aquí evidentemente denota los dos elementos inferiores, es decir, el agua y la tierra, que a su vez, según doctrina recibida en la Estoa, pueden subir al grado de los otros dos elementos más nobles; basta para ello recordar que las estrellas y el sol en particular se alimentan de las emanaciones del océano, y que en la conflagración universal todo se convertiría en éter.

Para probar la exactitud de la cita de Censorino basta compararla con Cicerón [452]. Allí Zenón aparece como defensor de la "naturae artificiose ambulantis": aquí dicen los estoicos "arte compositum mundi opus", e "industria factum": Allí habla Cicerón, aquí es Varrón el modelo; ambos discípulos de Antíoco [453].

---

450 *L. c.,* Heidelberg, 1907, 44.
451 *L. c.,* 1, 1.
452 Cicerón, *De nat. deor.,* III, 27 ss.
453 Cfr. también Censorino, *De die nat.,* IV, 10, 8, 18 Hu: VI, 2, 10, 17, Hu.

2. Relación entre materia y cuerpo. Observemos, antes de avanzar, la relación existente entre materia o *ousía* y el cuerpo. La materia está animada por el *lógos*; de la unión de materia y *lógos* resulta el cuerpo. Por este motivo, todo lo material es corporal, pero no por la materia, que es débil, sino por el *lógos* que la anima. Ahora bien, el cuerpo no es material necesariamente; hay también cuerpos inmateriales. Lo corpóreo se divide en material e inmaterial. Una cosa corporal e inmaterial es el *lógos* extracósmico. Este *lógos* es inmaterial, porque la materia está encerrada en el cosmos; es corpórea, porque es capaz de actividad. Así se explica lo que dice Filón sobre esto en un párrafo ya citado:

Ὅ μοι δοκοῦσι καὶ οἱ Στωικοὶ προϊδόμενοι κενὸν ἄπειρον ἐκτὸς τοῦ κόσμου τῷ λόγῳ καταλιπεῖν, ἵν', ἐπειδὴ χύσιν ἀπέραντόν τινα ἔμελλε λήψεσθαι, μὴ ἀπορῇ τοῦ δεξομένου χωρίου τὴν ἀνάχυσιν.

Esto parecen haber previsto los estoicos al poner un vacío fuera del cosmos, para que no le falte espacio para recibir la disolución, ya que tiene que recibir una disolución infinita [454].

La exactitud de Filón en la interpretación de esta doctrina estoica se podía comprobar indirectamente por la exposición de Posidonio sobre la doctrina del vacío. Según la antigua concepción del lugar, la recepción de la disolución es una función activa, que sólo puede realizar un cuerpo. El *lógos* es una fuerza que abarca todo, especialmente la materia, fuerza que hay que entender como centrífuga en su totalidad. Mas ¿cómo podía limitarse la fuerza en las fronteras de la materia? [455]. La divinidad recibe muy frecuentemente en la filosofía estoica el nombre de *cuerpo*, pero nunca el nombre de *ousía* o *hyle*. Además de estos cuerpos inmateriales, hay otras cuatro cosas inmateriales incorpóreas, que son: Lo dicho, τὸ λεκτόν; el vacío, el tiempo y el espacio. Contra nuestra opinión puede aducirse como objeción la división de Rieth [456]. Rieth se basa en la crítica de Theiler sobre Séneca (*Ep.* 58) [457], donde atribuye al autor latino el error de que en vez de transmitir la subdivisión τινά-οὔτινα, ha dividido el τὸ τί en ὄν y μὴ ὄν: este μὴ ὄν no puede ser un miembro subordinado al τὸ τί, sino igual al οὔτι. Theiler piensa que los grupos que añade Séneca no son más que formas nuevas de la misma división. Pero no vemos justificada ni la interpretación ni la crítica de Theiler. La falta que Rieth achaca a Séneca contendría en Rieth otro disparate más grosero: Séneca habría considerado no estoica una genuina divi-

454 Philo, *De aeternitate mundi,* 102; SVF, II, 619.

455 Lo contrario opina Plutarco contra Crisipo cuando dice que ni en el vacío hay una fuerza que domine a los cuerpos: οὔτε γὰρ ἐν τῷ κενῷ δύναμίς ἐστι ⟨κρατοῦσα⟩ τῶν σωμάτων (Plutarco, *De defec. orac.*, 26, 424 d). Sexto Empírico dice: ὁ Στωϊκὸς λέγει μὴ εἶναι κενόν (Apud Usener, *Epicurea,* 247).

456 O. Rieth, *Grundbegriffe,* 61; 154 a (Sext. Emp. apud Usener, *Epicurea,* 247).

457 Theiler, *Vorbereitung des Neuplatonismus,* 4.

sión del estoicismo antiguo, a saber, la del τὸ ὄν en σώματα y ἀσώματα, atribuyéndosela a Platón. Más aún: en vez de la división recta, habría atribuido al Pórtico una división totalmente platónica, la del τὸ τί en ὄν y μὴ ὄν. ¿Qué motivos tenemos para atribuir semejante confusión a Séneca?

Las razones se fundarían en diversos pasajes de Simplicio y Sexto. El pasaje de Simplicio [458], a nuestro juicio, debe entenderse de manera distinta que Rieth. Las palabras:

Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ἰδέας, εἰ τόδε τι ῥηθήσεται.	Crisipo vacila sobre la idea si se ha de llamar esto.

no significan que las ideas son, según Crisipo, οὔτινα, sino solamente que Crisipo ha expuesto esta cuestión tal vez en forma de aporías. Pero Simplicio habla sin duda de los estoicos, como de quienes dan hipóstasis a las formas (ὑπόστασιν διδόντας τοῖς εἴδεσιν) [459]. Por lo tanto, las ideas son algo (τινά). Esta frase contradice sólo en apariencia al pasaje de Estobeo:

τὰ ἐννοήματά φασι μήτε τινὰ μήτε ποιά, ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα τῆς ψυχῆς.	Los ennóemas dice que no son ni algo, ni cualidades, como entre los fantasmas del alma [460].

Por lo tanto, los *ennóemas* son algo "como τινά": por lo tanto, no οὔτινα. Ahora sigue en Estobeo una contradicción: según los estoicos, los *ennóemas* serían igual a las ideas de los filósofos precedentes, es decir, que llamaban a las ideas inexistentes, y que nosotros participamos de los *ennóemas*, y tocamos a los casos que llaman *prosegorías*:

> ταύτας δὲ (ἰδέας) οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.

Las expresiones *ser inexistentes* (ἀνυπάρκτους εἶναι) y *participar* (μετέχειν) son contrarias. El *participar* presupone una realidad: por lo tanto, los *ennóemas* tienen una realidad de hecho: son manifestaciones del *lógos* cósmico en nosotros, así como los *fantasmas* son productos del alma. En Sexto hay

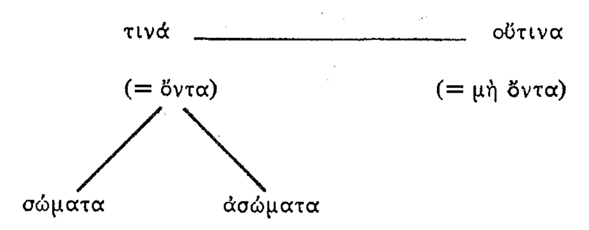
---

458 Simplic., *In categ.*, 29, V, 14 ss.; 105, 7 ss. Kalb.

459 *L. c.*, 104, 7 ss. Esto no quita que Simplicio tuviera también en cuenta a los neoplatónicos, que dependían del Pórtico en el realismo activista de su lógica.

460 Estob., *Ecl.*, I, 136, 21 ss. Usener va contra esta interpretación, ver Stein (*Erkennt. d. St.*, 656), donde cita en su favor a Simplicio, *In categ.*, fol. 26 b: οὔτινα τὰ ποιά. Pero este pasaje de Simplicio en realidad sólo prueba que los estoicos no admitían el realismo exagerado de Platón en los universales. Como dice Simplicio, los estoicos no admitían la existencia de ἄνθρωπος (= el hombre abstracto indeterminado). Pero eso no quiere decir que el mismo *concepto* (ἐννόημα de ἄνθρωπος) fuese irreal. Aunque el hombre abstracto no exista físicamente, la idea de ese hombre puede tener realidad objetiva en la mente en el orden intencional y en el orden moral.

varios pasajes, según los cuales se puede atribuir al Pórtico la división completa, que Rieth expone de esta manera:

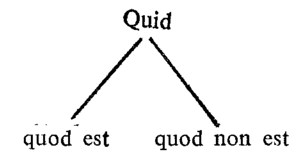


Pero los pasajes de Sexto no son tan claros que se pueda tener como estoica esta división. Sexto[461] se esfuerza por probar que el τὶ no pertenece a los σώματα ni a los ἀσώματα, ni es ambas cosas. En este dilema trimembre no podemos ver una división real ni bipartita ni tripartita, sino sólo una división conceptual del mismo Sexto. Lo mismo se puede decir sobre otros pasajes análogos de Sexto:

> Puesto que de los *algos* unos son cuerpos y otros incorporales, unos verdaderos y otros falsos, y unos, por ejemplo, blancos y otros negros..., porque así como dicen sobre los animales, que son una sustancia animada sensible..., si el género es cuerpo incorpóreo, falso y verdadero, y por ejemplo negro y blanco..., cada una de las especies y de los individuos será todas las cosas..., lo cual es absurdo[462].

En Alejandro y Plotino se trata, cuando hablan del τὸ τί como de género supremo, sólo de una división conceptual lógica y provisional: este τὸ τί no sería ni un σῶμα ni un ἀσώματον; por lo tanto, no se le puede aceptar como género supremo.

En ningún estoico encontramos la división del τὸ τί en σώματα y ἀσώματα como división real; y parece incompatible con la lógica del antiguo Pórtico. Un cuerpo es o puede ser una totalidad; por eso no puede colocársele entre las subdivisiones del τὸ τί y de la totalidad. La división de la antigua Estoa que encontramos en Séneca es sólo esta:

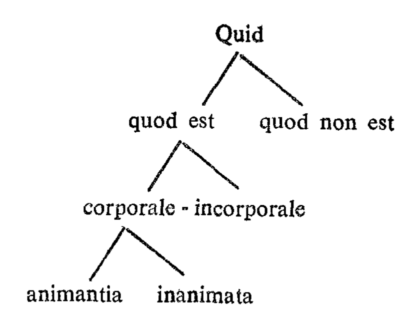


Séneca mismo hubiera completado y continuado tal vez esta división de la siguiente manera:

---

461 Sextus, *Adu. math.*, X, 234-237.

462 Así, por ejemplo, *Adu. Math.*, I, 19; SVF, II, 330; VIII, 32-36. Cfr. también Sexto, *Hypotyp.*, II, 223-224. Que la división verdadero y falso es una división lógica parece bastante claro.



Pero este último complemento nos parece incompatible con el *corpus* y el *incorporale*: "quod habet sustantiam" (τὸ ὄν) no es sinónimo del "quod fit aut quod facit". Según esto, tampoco podemos aceptar como una parte de una división real el οὔτινα, del que habla Sexto.

En cambio los centauros y en general los fantasmas, que Rieth califica de οὔτινα, son algo concreto y real; y aun cuando desprovistos de *ousía,* pueden ser incluso cuerpos, porque son capaces de actividad. Por eso tampoco podemos aceptar la tesis de Bréhier, según el cual los *asómata* de los estoicos no son ni reales ni activos[463]. Con esto, según creemos, pierde su base la impugnación de Bréhier contra la lógica estoica.

Simplicio reconoce nuestra opinión sobre la capacidad activa de lo incorporal:

Τῶν μὲν ἀσωμάτων ἀσωμάτους, τῶν δὲ σωμάτων σωματικάς, ὥσπερ οἱ Στωικοί. διαμφισβητεῖται δὲ καὶ τοῦτο παρὰ πᾶσιν, πότερον, ὥσπερ τοῖς ὑποκειμένοις τοῦ εἶναι αἴτιαι εἰσιν καὶ τοῦ ποιοῖς εἶναι, οὕτως δὲ καὶ ἑαυταῖς τοῦ εἶναι τοιαύταις τὴν αἰτίαν ἐπιφέρουσιν.

Los estoicos, dice él, creen que los σώματα poseen propiedades corpóreas, y los ἀσώματα propiedades incorpóreas. Este error depende de la opinión de que las causas son como sus efectos, y de la razón general de las causas, que suponen ellos en la teoría de los σώματα y ἀσώματα[464].

---

[463] Según Bréhier el predicado no sería ni irreal ni inactivo, o algo distinto del sujeto mismo. Ahora bien, el predicado no añade nada al sujeto: "si lucet, lucet. Atqui lucet ergo lucet". Permanecemos siempre en la misma identidad. Esta objeción sería exacta si los *asómata* no tuvieron realidad. Cfr. Bréhier, E., *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme,* pág. 121. De aquí resulta, por ejemplo, que algo imaginado, como sería la falsa presunción de estar enfermo, es irreal de hecho, pero *psicológicamente* real y perjudicial a la salud, por las perturbaciones que procrea.

[464] De donde se deduce que lo corpóreo y lo incorporal actúan por el κοινὸς λόγος, que es lo que causa en lo uno y en lo otro como *causa primera* única y universal en las causas segundas. Esto se halla de acuerdo con el pasaje de Simplicio (nota 468), donde se dice que lo general de la cualidad no es separable, sino un ἐννόημα identificado con la *hecceidad,* o como base y razón de ser de las *hecceidades* inferiores. La *hecceidad* sería, en esta terminología, *principium quo* de actividad, por ser cualidad, pero incorporal por ser ἐννόημα. Cfr. el párrafo sobre el espiritualismo de la Estoa. Es decir que la *hecceidad,* que es principio de operaciones, por ser cualidad, es incor-

Pero ¿cómo puede ser la *ousía* de las cualidades corpóreas espirituales, cuando el espíritu mismo es un conjunto que consta de varias partes y es divisible, y está provisto sólo de una unidad añadida? De tal manera que su unidad no le proviene de *ousía* ni de sí mismo desde el principio. Y ¿cómo puede dar cohesión a otras cosas, cuando él mismo no la posee?

La división de lo corporal *in animantia et inanimata* corresponde a la división del mismo Séneca:

> Corporum locus (diuiditur) in hos (gradus); primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur: gignuntur autem elementa, ipse (de) elementis locus, ut quidam putant, simplex est: ut quidam, in materiam et causam omnia mouentem et elementa diuiditur [465].

El *facere* y el *gignere* serían un rasgo de la vida para los estoicos antiguos. En el pasaje arriba citado de Estobeo encontramos una distinción importante entre ἐννόημα y πτώσεις. Los ἐννοήματα son reales y tan estables que podemos participar (μετέχειν) de ellos: son algo tan inseparable de nosotros como el *lógos* formativo de nuestra personalidad: por eso son también eternos. En cambio, no podemos participar de las πτώσεις, sino sólo τυγχάνειν. Aquí encontramos un círculo de conceptos análogos en griego y en latín: *casus* (= casualidad) es lo mismo que τύχη; *casus* (gramaticalmente) es πτῶσις. Ahora bien, las πτώσεις aparecen aquí como objeto de la τύχη (= κατηγορίαι) [466]. Lo esencial del concepto de τύχη es su oposición al *lógos:* τύχη en los fenómenos naturales es lo que nosotros no podemos determinar con el *lógos* ni bajo el *lógos*. Nuestros *ennóemas,* como se dijo arriba, son la manifestación primera del *lógos* cósmico. Las πτώσεις son actividades secundarias del mismo *lógos,* que por su variabilidad no se pueden precisar. Esto corresponde también a la teoría agustiniana: el *lógos* eterno es la verdad y la realidad misma. Cuanto las criaturas están más separadas de este *lógos,* son más variadas e inestables. Los "casos" pueden ser fantasmas.

3. Lo incorpóreo como elemento activo. Volvamos de nuevo la atención sobre la primera división del "algo" en corpóreo e incorpóreo. ¿No se podrá también en lo incorpóreo establecer una antítesis de elementos activos o cuasiactivos y elementos pasivos o cuasipasivos, en los cuatro términos que comprende esta categoría de lo incorpóreo? Hablando en todo rigor, es evidente que lo incorpóreo no puede

---

poral porque es un *ennóema*. Este raciocinio de Simplicio es idéntico en el fondo a la argumentación empleada por Ammonio Sakkas contra los estoicos al probarles la existencia de algo incorporal en el alma. Simplicius, *in Arist. cat.*, 208, 33 ss., Kalb.

465 Séneca, *Ep.* 89, 16.

466 Arist., 1217 b, 30; 1089 a, 27; fr. 113, 1496 b, 24, 33, 35.

ser ni activo ni pasivo, que son propiedades que sólo competen al cuerpo en virtud del *lógos* y de la materia. Pero dentro de esta región de lo incorpóreo cabe en la mentalidad estoica algo más eficaz que la misma acción, y es la exigencia de las cosas. Ahora bien, la exigencia es una especie de fuerza activa en estado potencial, a la que corresponde necesariamente algo pasivo; más adelante veremos el papel importante que dentro de la filosofía social de la Estoa juega esta exigencia. Por ahora bástenos advertir que, según Simplicio, la cualidad fundamental que constituye al individuo como tal es algo que si no es incorpóreo tiende a serlo, ya que viene a ser algo así como el pensamiento, que al igual que la imaginación pertenece a lo incorpóreo[467]. Dice así Simplicio:

Οἱ δὲ Στωικοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσιν διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς ἐννόημα καὶ ἰδιότητα ἀπολήγουσαν.

Los estoicos dicen que la cualidad general que caracteriza a los cuerpos consiste en la diferenciación de la *ousía* (= materia), que no es separable o aprehensible por sí misma, sino que tiende a ser un pensamiento o propiedad característica[468].

Con esto tenemos que lo λεκτόν, que es una de las cuatro categorías de los incorpóreos o de los no-seres, puede ser considerado como una categoría de carácter activo, ya que comprende bajo sí los objetos de la imaginación, de lo opinable y del pensamiento, en cuanto separados de la voz, que pertenece a la categoría de cuerpo[469].

Otro tanto se puede decir del vacío, que es "falta de cuerpo", así como "lo ocupado por el cuerpo" se llama "lugar"[470]. Porque es tal la repugnancia que la naturaleza tiene al vacío que los estoicos no admiten que de hecho se forme nunca el vacío[471]. La existencia del vacío es, por lo tanto, tan eficaz que nunca puede darse el caso de que no sea satisfecha.

La equivalencia entre incorpóreo y exigencia es más completa todavía que en cosmología o dialéctica en el derecho romano, que está claramente influenciado por la Estoa, como lo demuestra el Prof. Stroux con las siguientes analogías entre el jurista Gayo[472] y el gramático Charisio[473], que comenta las palabras del jurista:

(Gaius:) quaedam praeterea res corporales sunt quaedam incorporales. (Charisius:) altera (species) significat res corporales..., altera incorporales. (Gaius:) corporales, hae sunt, quae tangi possunt uelut fundus, homo, uestis, aurum, argentum. (Charisius:) corporales quae uideri tangique possunt ut est homo, terra, mare.

---

467 Séneca, *Ep.* 58, 15.
468 Simplicius, *In Arist. cat.*, f. 57 v.: pág. 22, 30.
469 Cfr. Diόg. Laer., VII, 55.
470 Cfr. Aëtius, *Plac.*, I, 20, 1 *Doxogr.*, pág. 317; SVF, II, 504.
471 Cfr. Galeno, *De qualitatibus incorporeis*, 1, vol., XIX, pág. 464, 474 K, A, II, 502.
472 Gaius, II, 12.
473 Charisius, II, pág. 153 K.

(Gaius:) incorporales sunt, quae tangi non possunt, qualia sunt ea, quae in iure consistunt, sicut hereditas, usus fructus, obligationes. (Charisius:) incorporales quae intellectu tantummodo percipiuntur, uerum neque uideri nec tangi possunt, ut est pietas, iustitia, dignitas [474].

Al pasar, pues, el concepto de incorporeidad de la dialéctica a la jurisprudencia cristalizó en ella como sinónimo de exigencia jurídica o derecho.

Según esto, de los cuatro términos de lo incorpóreo, que son las cosas dichas, el vacío, el tiempo y el lugar, los dos primeros pueden considerarse dentro de la mentalidad estoica como elementos activos o cuasiactivos de los otros dos; el vacío respecto del lugar y las cosas dichas, como acción que son, del tiempo; de modo análogo consideramos antes el movimiento como elemento activo respecto del tiempo al comentar a Varrón.

En los datos hasta ahora recogidos y en las conjeturas que sobre esos datos hemos fundado, nos hemos valido casi exclusivamente de autores estoicos o medioestoicos. Para formar un cuadro de categorías de la Estoa nos resta el confrontar con los resultados obtenidos las categorías que a la Estoa atribuyen sus adversarios, especial y casi únicamente Simplicio y Plotino, a los que hasta ahora se ha considerado casi como únicas fuentes para reconstruir las categorías que estudiamos.

4. Categorías estoicas en Simplicio. Simplicio nos ha conservado dos series de categorías estoicas que los tratadistas se esfuerzan en hacer pasar por equivalentes [475]. Plotino aduce sólo una

---

[474] Stroux Johannes, *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano,* 1939, I, 122. El texto de Gayo, traducido por Álvaro D'Ors, Madrid, 1943, es como sigue: "12. Por lo demás, unas cosas son corporales y otras incorporales. 13. Son corporales las cosas tangibles, como un fundo, un esclavo, un vestido, una cantidad de oro o de plata, y, en fin, otras muchas. 14. Son incorporales las no tangibles, como son las que consisten en un derecho; por ejemplo, una herencia, un usufructo, y las obligaciones de cualquier clase. Y no hace al caso que la herencia contenga cosas corporales, o que lo que se nos debe en virtud de una obligación sea generalmente un objeto corporal, como un fundo, un esclavo, o una suma de dinero, pues el mismo derecho de sucesión, y el mismo derecho de usufructo, y el mismo derecho de obligación son, en sí, incorporales".

[475] Simplicius, *In Arist. Categ.* f., 42, V, 165, 33; A, II, 403: Οἱ δὲ Στωικοὶ ἀνθ' ἑνὸς γένους δύο κατὰ τὸν τόπον τοῦτον ἀριθμοῦνται, τὰ μὲν ἐν τοῖς πρός τι τιθέντες, τὰ δὲ ἐν τοῖς πρός τί πως ἔχουσιν. καὶ τὰ μὲν πρός τι ἀντιδιαιροῦσιν τοῖς καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα τοῖς κατὰ διαφοράν, πρός τι μὲν λέγοντες τὸ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὅσα τοιῶσδε διατίθησιν, πρός τι δέ πως ἔχοντα οἷον δεξιόν, πατέρα καὶ τὰ τοιαῦτα· κατὰ διαφορὰν δέ φασιν τὰ κατά τι εἶδος χαρακτηριζόμενα. ὥσπερ οὖν ἄλλη τῶν καθ' αὑτὰ ἔννοια καὶ ἄλλη τῶν κατὰ διαφοράν, οὕτως ἄλλα μὲν τὰ πρός τί ἐστιν, ἄλλα δὲ τὰ πρός τί πως ἔχοντα. Cfr. Stobaeus, *Ecl.* I, pág. 153 W. A, II, 471. A propósito de este pasaje escribe Bréhier en su edición crítica de las *Ennéadas* (Plotin, *Ennéades,* VI [i], 1.ª Parte, pág. 14), que Plotino ataca a los estoicos, añadiendo: "Ce sont les Stoiciens qui ont nié la realité des relatifs". El hecho de que en vez de una clase de relativos, pongan

serie que coincide con la cita de Simplicio al principio de sus comentarios a las categorías aristotélicas. La serie no común de Simplicio la consideramos compuesta de dos series bimembres, y la otra, siguiendo la tradicional explicación, como una serie de división cuadrimembre de categorías. Dice así Simplicio al comentar la categoría de la relación (πρὸς τί) y otras en la cuasirelación (πρός τί πως ἔχον). La relación la contraponen a lo absoluto (τοῖς καθ' ἑαυτό); lo cuasirrelativo a lo diferencial (τοῖς κατὰ διαφοράν). Y llaman relativo a la dulzura, amargura y cosas parecidas y cuanto tenga análoga disposición; cuasirrelativo llaman al estar uno a la derecha de otro, al ser padre y cosas parecidas. Diferencial llaman a lo que caracteriza el κατά τι εἶδος o manera de ser de uno (especialmente la forma).

De donde se sigue que así como son distintas las ideas o conceptos de lo absoluto y de lo diferencial, también tienen que ser distintos los conceptos de lo relativo y cuasirrelativo. Para exponer esto más claramente, dicen que lo relativo es aquello que tiene un carácter propio y dice respecto a otra cosa: algo así como si la mirara.

En cambio, lo cuasirrelativo puede sobrevenir o no sin cambio interno de la cosa. Así, cuando una cosa mira a otra (= ἀποβλέπει = *respicit* = *relationem habet),* esa mirada se llama relación o "relativo"; así sucede, por ejemplo, en el hábito, en la ciencia y en el conocimiento.

Los datos que nos ha dado son suficientes para fijar el puesto que a estas categorías corresponde dentro de las que antes hemos visto. La oposición entre elemento activo y pasivo es manifiesta. La dulzura y amargura, lo mismo que los rasgos característicos de la fisonomía psíquica o fisiológica, pertenecen evidentemente al sector del *lógos,* es decir, al elemento activo. Lo absoluto por excelencia, que se opone a lo diferencial, es lo material, que es tanto más material cuanto menos diferenciación presente. Entre los estoicos se disputaba si la materia tiene en sí algún movimiento intrínseco. Los unos se lo negaban, considerándola absolutamente inerte. Otros le concedían un movimiento interno de moléculas que se mueven hacia adelante y hacia atrás, de tal modo que permanezcan en el mismo sitio y les sea imposible actuación alguna sobre el exterior [476].

El πρός τί πως ἔχον, que traducimos como lo "cuasirrelativo", no tiene actividad alguna; un hombre que está a la derecha de otro es lo mismo que si estuviera a su izquierda; así que en este término de la antítesis (πρός τί πως ἔχον κατὰ διαφοράν), no encontramos sino un sujeto que, según la expresión de Posidonio, podemos llamar ἰδίως ποιόν; mas dentro de ese su-

---

dos, no quiere decir que les nieguen la realidad. En la pág. 15 concede Bréhier que los estoicos admitirían la realidad de la relación fundada en acción (padre-hijo), pero negando la de los relativos del segundo grupo (igual, mayor, menor), por ser incorpórea esta relación: esta última razón no demuestra a nuestro juicio la afirmación de Bréhier, pues lo incorpóreo puede ser y es real para los estoicos.

476 Cfr. Stobaeus, *Ecl.* I, pág. 153, 24 W; A, II, 471.

jeto hay un elemento activo, que es el principio de su diferenciación personal y que se contrapone al τῷ καθ' ἑαυτό. Es el τὸ πρός τι. Por lo tanto, estas categorías que nos trasmite Simplicio pueden entrar perfectamente en el cuadro general que estamos reconstruyendo a base de Varrón [477].

5. Categorías estoicas transmitidas por Simplicio y Plotino. La serie de categorías de Plotino y Simplicio constan de los siguientes cuatro elementos: ὑποκείμενα, ποιά, πὼς ἔχοντα, πρός τί πως ἔχοντα, expresiones raras aun para oídos griegos, que nosotros podríamos traducir llamándolas sujeto, cualidad, lo cuasicoherente y lo cuasirrelativo. El contexto en que estas series se encuentran introduce algunas modificaciones o circunstancias dignas de tenerse en cuenta. Simplicio quiere probar que las categorías estoicas son insuficientes en número y que hay que admitir las diez categorías de Aristóteles [478]. Nada extraño que no quiera hacer mención ni del género o categoría suprema del τὸ τί ni de las categorías de dos

---

477 "La exposición precedente nos autoriza, a nuestro juicio, a incorporar las categorías del ποιοῦν y del πάσχον a la que antes hemos citado de Varrón: al *coelum* corresponde el ποιοῦν, a la tierra el τὸ πάσχον (añadiendo en el mismo orden, con el mismo Varrón, el 'Asiam et Europam'", *De ling. lat.*, V, n. 31). La antítesis ὄν — μὴ ὄν es, con otros nombres, lo mismo que la oposición *material-inmaterial.* El cielo y el τὸ ποιοῦν correspondería al μὴ ὄν o a lo inmaterial.

Zeller no enumera estos pares entre las categorías estoicas, pero tiene con Boethos la atención de atribuirle la concepción de ver como categorías el ποιοῦν — πάσχον. He aquí su exposición: "(Boethos) encontró, además, las categorías del ποιεῖν y del πάσχειν como dos categorías distintas, y estudió y aprobó lo mismo la categoría del *tener*" (Zeller, 4, cfr. *Boethos,* III, 1, 649).

Pero Simplicio atribuye también al Pórtico estas categorías. Según él, los estoicos quieren dividir en dos categorías la categoría del movimiento. Al πάσχειν le llama ὕπτιον, y al ποιεῖν le llama ὀρθόν. Simplicio defiende a Aristóteles, cuando dice que hay pura ποίησις y pura πεῖσις. Por lo tanto, no podemos hacer de ellas una categoría subordinada a otra superior, que aquí es la del movimiento; dos categorías subordinadas deben convenir en una nota común y no pueden, por consiguiente, formar categorías puras. Acción pura es lo mismo que actividad sin mezcla de pasividad. Con todo, Simplicio concede que hay también acciones y pasiones mixtas. Del contexto se deduce con claridad una cosa: que para los estoicos el ποιεῖν y el πάσχειν eran dos categorías opuestas. En el mismo pasaje nos informa Simplicio acerca de una polémica entre Boethos y los estoicos, en la que se relacionaba el ἔχειν con el πὼς ἔχειν. Boethos lo niega: el ἔχειν no se relaciona con el πὼς ἔχειν ni con el πρός τι, sino que es una categoría aparte. Esto hace sospechar que Boethos no admitía el antagonismo de las categorías. De todo el contexto deducimos que las antítesis ποιεῖν — πάσχειν e ὕπτιον — ὀρθόν hay que considerarlas como auténticas categorías estoicas. Es interesante la relación varroniana entre Asia y Europa. Indica incidentalmente el origen asiático de la Estoa al dar al Asia preeminencia sobre Europa.

478 Simplic., *In Categ.*, f. 16, v; Kalbf., 66, 33 ss.; A, II, 369: Ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα, εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καί πως ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα. καὶ δῆλον ὅτι πλεῖστα παραλείπουσιν. (Simpl. *In categ.* f. 16 v; Kalbf. 66, 33 ss.). Dice a esto Pohlenz, II 39, pág. 69, 2, 9: "Die spätantiken Zeugnisse interpretiert ausser Elorduy, S. 62 ff. bes. Rieth, S. 55 ff. Wir dürfen aber nie vergessen, dass es zu Simplikios' Zeit längst keine lebende Stoa mehr gab (SVF, II, 185) und nur im Schulbetrieb der Peripatetiker und Neuplatoniker eine 'stoische' Lehre weitergegeben wurde, die man für die systematische Erörterung der Probleme zugrunde legte."

miembros, puesto que lo que él tiene que probar es que en las categorías estoicas en la forma más desarrollada y extensa, es decir, en la forma cuadrimembre, no pueden estar contenidas todas las cosas y, por lo tanto, son insuficientes.

Plotino quiere refutar las categorías estoicas como absurdas en sí mismas; y para ello aduce además de esas cuatro categorías otra superior a todas cuatro, que es el τὸ τί. Añade que tendría mucho que hablar sobre esa contradicción de poner cuatro categorías y una general (γένος) que las abraza, por encima de ellas [479]. Para nosotros es ya mucho lo que con esta declaración nos dice: pues por ella nos cercioramos de que Plotino y la Estoa consideraban verdaderas categorías (Plotino: γένη τοῦ ὄντος), lo mismo que las cuatro anteriormente citadas y que las categorías de Aristóteles y el τὸ τί de que ahora nos habla. Esta observación indica que Plotino tenía ante sí una serie escalonada de categorías estoicas, como las que antes dedujimos de Varrón, independientemente de Plotino y Simplicio. Es decir, habla de un género supremo y de dos grupos de subgéneros o subespecies de este τὸ τί. Además les objeta Plotino a los estoicos que el "algo" no puede predicarse de lo corpóreo ni de lo incorpóreo; ni puede ser el ὄν ni el μὴ ὄν. Una nueva objeción instructiva para nosotros es la que agrega a continuación, y es el que los estoicos pasan del "algo" a sus especies inferiores sin establecer ninguna diferencia específica, cosa que también sería incomprensible en la dialéctica aristotélica; esto quiere decir que para pasar de un grupo a sus inferiores no debemos pretender tampoco nosotros dividir los géneros superiores según el método aristotélico a que estamos acostumbrados, sino sencillamente anotar las divisiones tal cual las encontramos en la Estoa.

Esto supuesto, ¿podemos establecer también en este grupo de categorías la división en elementos activos y pasivos, que antes hemos observado en las categorías empleadas por Varrón? Empezando por el sujeto o ὑποκείμενον, de las reflexiones ulteriores de Plotino y aún en Simplicio se deduce que este ὑποκείμενον es equivalente a la *ousía* o a la materia. Simplicio arguye contra los estoicos que al establecer ese πὼς ἔχον, en el cual quieren clasificar todas las diferencias que los peripatéticos ponen en varias categorías, hacen del πὼς ἔχον una categoría equivalente a la cantidad, al tiempo, etc., resultando así un nuevo sujeto de las categorías. De este pasaje de Simplicio podríamos deducir que la oposición entre la sustancia y accidente de Aristóteles es equivalente a la de los *corporalia-incorporalia* de los estoicos, pues los *incorporalia,* como vimos, son como el πὼς ἔχον y cuerpos para los estoicos, lo que es la sustancia para Aristóteles, de donde se infiere que este πὼς ἔχον de la Estoa era equivalente a la función de la cuantidad aristotélica. En Aristó-

[479] Plotino, *Ennead.*, VI, 1, 25; SVF, II, 371: Πρὸς δὲ τοὺς τέτταρας τιθέντας καὶ τετραχῶς διαιροῦντας εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιά καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα, καὶ κοινόν τι ἐπ' αὐτῶν τιθέντας καὶ ἑνὶ γένει περιλαμβάνοντας τὰ πάντα, ὅτι μὲν κοινόν τι καὶ ἐπὶ πάντων ἓν γένος λαμβάνουσι, πολλὰ ἄν τις λέγοι.

teles, la cuantidad es el *sujeto* de las cualidades que afectan al cuerpo por ser el accidente fundamental y que inseparablemente acompaña a la materia, que no se concibe sin extensión. Pero también aquí hay una diferencia esencial entre las teorías de Aristóteles y la Estoa. La cuantidad es esencialmente pasiva o receptora de formas. Por el contrario, el πὼς ἔχον es movimiento y actividad. Séneca compara el *sapere* y la *sapientia.* La *sapientia* es igual a la *mens perfecta: sapere* es igual al cómo tener la mente perfecta (πὼς ἔχειν). El πὼς ἔχον es un ἀσώματον, un κατηγόρημα. Véase la explicación en la página 243 y ss. De aquí se deduce que la materia (= ὑποκείμενον) es sujeto respecto de la cualidad (ποιότης). El ἰδίως ποιόν, como sujeto de una actividad sólo accidental, se llama πρός τί πως ἔχον, como veremos.

Esta antítesis materia (pasivo) y cualidad o *lógos* (activo) es todavía más clara si se analiza a Plotino, que se indigna de que los estoicos pongan en primer término a la materia o la *ousía,* haciendo de esta manera a la materia anterior al *lógos*-dios.

Ya antes hemos visto, analizando otro pasaje de Simplicio, que el πρός τί πως ἔχον se contrapone a lo diferencial o principio de diferenciación; luego tenemos ya otro elemento pasivo. El ποιόν (cualidad o principio cualitativo) y el πὼς ἔχον, que hemos traducido como "lo cuasicoherente", es indudable que debemos considerarlos como principios activos determinantes. Para la forma de establecer los dos grupos contrapuestos nos ayudará el recordar que según Posidonio el ὑποκείμενον y la ποιότης forman el individuo; naturalmente que "el sujeto" como elemento pasivo, y la ποιότης como elemento activo. Así que en estas cuatro categorías de Simplicio y Plotino habrá que considerar como extremos opuestos el ὑποκείμενον y la ποιότης, el πρός τί πως ἔχον y el πὼς ἔχον. Según esto podemos condensar todo el cuadro de categorías, tal como las hemos encontrado especialmente en Varrón, Simplicio y Plotino, formando tres grupos de categorías, según conste de uno, dos o cuatro elementos, en el siguiente esquema[480]:

1: Algo = *quid* = τὸ τί - τὰ ὅλα -	ὁ κόσμος (los todos-el Cosmos)
2: Lo material = τὸ ὄν = lo ente	Lo inmaterial = τὸ μὴ ὄν = lo no ente
τὸ πάσχον = lo pasivo = τὸ ὕπτιον = lo yacente	τὸ ποιοῦν = lo activo = τὸ ὀρθόν = lo erguido
ὕλη = materia	Logos-Dios-Eter-Aire
Estabilidad = σχέσις	motus = κίνησις
Lo absoluto = τὸ καθ' ἑαυτό	Lo relativo = τὸ πρός τι
τὸ πρός τί πως ἔχον = lo cuasirrelativo	τὸ κατὰ διαφοράν = lo diferencial
οὐσία = materia	ἕξις, τόνος = tenor (la tensión)
3: τὸ ὑποκείμενον = sujeto	τὸ ποιόν = cualidad
τὸ πρός τί πως ἔχον = lo cuasirrelativo	lo cuasicoherente = τὸ πως ἔχον

480 Véase Stein, *Die Erkenntnistheorie der Stoa,* 175 ss., 181, n. 362. Prantl, *Geschichte der Logik,* II, 428, construye de otro modo las categorías estoicas.

4. DIGRESIÓN

A la construcción de este sistema de categorías debo añadir una anotación sobre el carácter antitético que hemos dado a todo el cuadro. Este carácter se funda mejor en los grupos pares de las categorías, que en los grupos cuadrimembres. En estos últimos no tiene más valor que el de una conjetura más o menos fundada. Nos hemos creído autorizados para construirlos por la importancia extraordinaria que al parecer adquirió la forma de antítesis en todos los sistemas de categorías en la antigüedad. Plotino la sigue en todas sus categorías[481]. El ὄν, género supremo de sus categorías del mundo inteligible, se divide en movimiento y descanso, que hasta cierto punto son idénticos al ὄν; y en estas dos categorías se pueden distinguir otras dos: la ἑτερότης y la ταυτότης (c. 8).

Esta misma oposición aparece en los dos grupos de categorías que trata de presentar: uno de ellos debe servir para el mundo inteligible y el otro para el mundo sensible. Es innegable la semejanza con las categorías estoicas, aun cuando el mismo Plotino, imitando a Ammonio Sakkas es uno de los grandes adversarios de las categorías estoicas. El motivo de Plotino es que para él los dos mundos, el inteligible y el sensible, son completamente distintos, mientras que para la Estoa hay en los reinos de la naturaleza una gradación progresiva de seres, que reflejan la acción del mismo *lógos*. Plotino vio en el dinamismo polifacético de los estoicos un confusionismo, que quiso evitar mediante la separación de su doble mundo.

También en Aristóteles y en sus comentadores se advierte interés en respetar las reglas antitéticas o categorías de la vida humana. Simplicio nos da una prueba de ello, aunque tal vez influenciado por las ideas neoplatónicas profundamente arraigadas en su pensamiento. Al comentar en las categorías de Aristóteles las razones que indujeron a éste para tratar de los contrarios inmediatamente después de las categorías, entra en discusión con el comentador Andrónico. Este era de opinión que ambos tratados eran diversos. Simplicio rechaza esta opinión y, después de ocuparse de las opiniones de Jámblico y de Porfirio, expone así su propio pensamiento:

Ἐπεὶ γὰρ καὶ ἐν τῷ περὶ τῆς οὐσίας λόγῳ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις ἐζήτησεν, εἰ ἐπιδέχονται τὸ ἐναντίον... ἀκολούθως μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν	Puesto que (Aristóteles), en el tratado sobre la *ousía* y las otras categorías, había investigado si tienen contrarios (...), después de terminar todo el tratado, plantea del

[481] Plotino, *Ennead.*, VI, 2, 7:

Ἀλλ' ὥσπερ ἐχωρίζομεν τὴν κίνησιν αὐτοῦ (τοῦ ὄντος) ὡς ταὐτόν τε καὶ οὐ ταὐτὸν αὐτῷ... τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὴν στάσιν χωριοῦμεν αὐτοῦ.	Mas como separamos nosotros el movimiento del ser en el sentido de que es lo mismo y no es idéntico a él..., de esta misma forma separamos de él al movimiento.

κατηγοριῶν τὸν περὶ τῶν ἀντικειμένων λόγον ποιεῖται.

mismo modo la cuestión sobre la contrariedad en el conjunto de las categorías[482].

Las categorías aristotélicas representan, como dijimos antes, una verdadera revolución contra todos los sistemas precedentes, que eran más o menos perfectos. Con todo, Aristóteles no podía librarse completamente de la influencia que ejercen las clasificaciones sobre el pensamiento del hombre una vez que han arraigado en la cultura general del pueblo.

Indirectamente se pueden atribuir estructuras de este género a los estoicos por la fuerte propensión de los antiguos académicos a construcciones simétricas. Ya hemos descrito la división tripartita de la *ousía* en Xenócrates. R. Heinze la comenta diciendo[483]:

> La forma de esta doctrina es muy característica para la tendencia de Xenócrates a estructuraciones estrictamente sistemáticas: no sólo presenta tres géneros de conocimientos paralelos a tres géneros del ser, sino que la división tripartita se continúa topográficamente, considerándola en combinación con la arquitectura del cosmos.

Todavía hay otra analogía entre las categorías metafísicas que hemos descrito y las de Xenócrates en los primeros principios metafísicos de Xenócrates, μονάς y δυάς[484], o la ἀόριστος δυάς, como dice Aristóteles[485], que no es otra cosa que el ἄπειρον de las cosas creadas frente a la unidad divina[486]. De los fragmentos de Xenócrates que conocemos se deduce que estas divisiones remontan a Pitágoras.

1. Comparación con Aristóteles. En pocos puntos fue más intensa la rivalidad entre Perípato y Estoa que en el problema de las categorías. Simplicio parece como quejarse de la dureza nimia de los ataques estoicos, al decir en defensa de las categorías aristotélicas que en general se las puede defender. Simplicio defiende la orientación elemental adoptada por Porfirio, teniendo en cuenta la oposición que halló en el s. III.

Κοινῇ δὲ πρὸς πάντας λέγειν ὅτι τὰς εἰσαγωγικὰς πραγματείας οὐκ ἔδει πρὸς ἀκρίβειαν διακειμένας ἀπαιτεῖν· οὐ γὰρ ὑποφέρουσιν τὴν ἀκρίβειαν αἱ τῶν πρωτοπείρων ἀκοαί. δεύτερον ὅτι δύσκολος ἡ ἐπιχείρησις τὰς γενικωτάτας

En los tratados isagógicos o introducción de las ciencias, no hay derecho a exigir de ellos una exactitud absoluta, porque no son capaces de exactitud oídos incipientes. Además, porque es difícil el explicar las diferencias más generales del ente y distin-

482 Simplic., *In cat.*, 379, 27, ed. Berol.

483 Xenócrates, *Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892, pág. 2.

484 Stobaeus, *Ecl. phys.*, I, pág. 36 W: Aet., I, 7, 30: *Dox. gr.*, pág. 304: Heinze, 164, 15.

485 Arist., *Met.*, XII, 7, 1081 a, 14 b, 21 b, 32, etc.

486 Cfr. Heinze, 10 ss.

τῶν ὄντων διαφορὰς ἤτοι τὰς σημαντικὰς αὐτῶν λέξεις διελέσθαι, καὶ διὰ τοῦτο χρὴ μᾶλλον συναγωνίζεσθαι τῇ χαλεπότητι τῆς ἐπιχειρήσεως, ἀλλὰ μὴ κακοσχόλως αὐτῇ προσφιλονεικεῖν. τρίτον δὲ ἂν λέγοιμεν ὅτι καὶ πάντες οἱ ἄλλως διελόμενοι μείζοσιν ἂν ὑπάγοιντο τοῖς ἐγκλήμασιν, ὧν οἱ ἀκριβέστεροι δοκοῦντες οἱ Στωικοὶ τὴν εἰς τέσσαρα τομὴν ποιησάμενοι εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα οἷα παραλείπουσιν εἴρηται πρότερον.

guir las fórmulas que se emplean para distinguirlas. De ahí que lo que se debe hacer es ayudar en luchar contra la dificultad misma y no dejarse llevar de un espíritu de contradicción interminable. Como tercera defensa, podemos advertir que se pueden aducir objeciones aún mayores contra los que dividen en otra forma. Esto hemos visto en los estoicos, que parecen los que llevan fama de ser los más exactos, pues ya hemos indicado cuántas cosas quedan fuera de sus categorías[487].

Un guerrero que así habla, parece más dispuesto a negociar con el enemigo una paz honrosa que a aventurarse en un combate arriesgado. Pero tampoco en el campo estoico hay absoluta seguridad. Varrón, en distintas ocasiones, manifiesta que no es su intento establecer una agrupación de palabras y de cosas que sea absolutamente invulnerable; de ahí reflexiones como la afirmación de que hay palabras que extienden sus raíces más allá de los términos que les corresponden[488], y que las cosas casi todas se dividen en grupos de a cuatro (V, 12), y que en el capítulo de los productos del trabajo humano hablará también tal vez de cosas parecidas (V, 105). Todo esto indica que, aun cuando los estoicos estuvieran ufanos de sus cuadros de categorías, con todo tenían también conciencia de que hacía falta sutilizar mucho para poder cohonestar sus agrupaciones de seres, como es fácil sospechar por la reconstrucción que acabamos de presentar.

Las dificultades que cada una de las escuelas tenía en las categorías provenían del modo mismo de enfocar este problema y con él la dialéctica y, hasta cierto punto la filosofía toda. Tanto las categorías aristotélicas como las estoicas son ante todo categorías gramaticales, en cuanto que tratan de resolver el problema de la manera de predicar una propiedad cualquiera del sujeto de la oración gramatical. Mas el modo de entrelazarse la cuestión gramatical con la filosófica es ya completamente distinto en ambas escuelas. Como muy bien hace notar Trendelenburg[489], en la formación de las categorías aristotélicas, el hilo conductor o norma directriz es la gramática, pero no es la gramática la que en última instancia decide en las categorías, sino la filosofía ("die grammatische Gestalt leitet, aber entscheidet nicht"). No nos detendremos a probar esta afirmación, que nos apartaría demasiado de nuestro camino, y que por otra parte está suficientemente demostrada por el mismo Trendelenburg, pero sin olvidar nunca que el Verbo es hacedor de todo.

---

487 Simpl., *In Categ.*, 67, 9 ss. Véase la crítica de Porfirio en las págs. 195 s.
488 Varrón, *De ling. lat.*, V, 12-13.
489 Trendelenburg, *Kategorienlehre*, págs. 23, 26.

Volvamos a la Estoa: en la formación de sus categorías no hay necesidad de salirse del terreno gramatical para llegar a la decisión última y aplicaciones concretas, por la sencilla razón de que las palabras son raíces naturales de las cosas y por lo tanto la etimología de una palabra no falsificada nos da a conocer la esencia íntima de las cosas. Para mantener tesis tan audaz se tomaban los estoicos la libertad de subsanar los defectos introducidos en la lengua griega por medio de modificaciones de palabras antiguas y orientales, introduciendo términos con una libertad que en Grecia y en Roma llamaba la atención. De ahí la insistencia que en los escritores más o menos adictos a la Estoa encontramos de conceder al sabio una gran libertad para formar neologismos. Séneca cuenta entre las dotes del varón sabio el atreverse a introducir una palabra nueva cuando la juzga necesaria [490].

Gudemann en Pauly-Wissowa juzga de verdadera orgía la libertad que los estoicos se permitían al explicar las etimologías de las palabras [491]. El aristotelismo, aunque admitiera tal vez que las palabras son respecto a las cosas lo que son las estatuas para las personas que representan [492], de ningún modo quería admitir que las palabras fueron impuestas por la naturaleza, como defendió Heráclito y más tarde los estoicos. Con esto se vio libre de perderse en sutilezas etimológico-gramaticales para explicar las propiedades de las cosas, pero incurrió en el fallo de establecer con sus categorías del ente una serie cerrada de maneras de ser del mismo ente, que necesariamente hubo de desviar muchas veces a cuestiones meramente verbales la indagación de la esencia misma de las cosas. De esto resultaba que la filosofía estoica torturaba con frecuencia las palabras y las categorías para que se acomodaran a las cosas, mientras que el Perípato hacía violencia a las cosas para que se acomodaran a las categorías.

Esta diferencia fundamental entre la Estoa y Aristóteles tenía sus raíces en otra diferencia más profunda, que antes insinuamos al hablar de la teoría del conocimiento en ambas escuelas. En dicha teoría, la norma última de la verdad está para Aristóteles en las cosas mismas y para la Estoa en el *lógos* divino-humano, hacedor de verdaderas realidades, contra lo que piensan los griegos. Aristóteles dice:

Ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς αἴτιος τοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, τὸ μέντοι πρᾶγμα φαίνεταί πως αἴτιον τοῦ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον.

El lógos verdadero no es causa de que la cosa sea lo que es, mientras que la cosa parece en cierta manera causa de que la razón o lógos sea verdadero [493].

Por eso las categorías deben ser predicadas del sujeto tal como sus formas correspondientes surgen en el mismo sujeto, que irá produciendo esas formas

490 Séneca, *Diál.*, XII, 5, 6.
491 Gudemann, RE Pauly-Wissowa, s. v. *Grammatik.*
492 Ammonius, *Comment. in Arist. de interpretatione,* 2, pág. 34, 20 ss.
493 Aristóteles, *Categoriae,* c. 12, 14 b, 18.

según su naturaleza; y cuando una forma no proviene de la naturaleza de la cosa, no hay verdadera predicación posible, porque la tal predicación daría a entender que la forma en cuestión nace de la *ousía* misma; de ahí que al decir "Sócrates es músico", la palabra *música* no afecta como predicamento a Sócrates, pues su música es una forma que no nace de Sócrates, si no es accidentalmente [494] .

Para la Estoa no es la *ousía* la causa de las propiedades de los objetos, puesto que la *ousía* indica sólo pasividad, sino el *lógos*; y por eso el *lógos* tiene que ser también la norma última de la verdad. Una sensación, una imagen, será verdadera si se acomoda al *lógos*, que es causa y fuente primera de toda forma y de toda cognoscibilidad; de ahí que las categorías de la Estoa no pueden ser consideradas como categorías del ente, sino como categorías del *lógos*; la *ousía* aristotélica tiene muchos puntos de contacto, pero su coincidencia es meramente parcial. La manera de concebir el mundo todo es fundamentalmente distinta en ambos sistemas: para Aristóteles el mundo de las formas nace de la potencialidad de la materia; para la Estoa, desciende del *lógos* (cf. pág. 73). En este sentido se acerca más a Platón que a Aristóteles, aunque con la diferencia de que Platón establece unas ideas inoperantes y separadas que no se contaminan con la materia. En cambio, la Estoa cree en un *lógos* fatalmente operativo y vinculado a la materia con lazos eternos. Un papiro anónimo nos ha caracterizado desde otro punto de vista, en frase acertadísima, las diferencias de las tres escuelas al decir que Platón busca la unidad, Aristóteles la *ousía* y la Estoa el τί, el "algo" o principio de individuación que figura a la cabeza de las categorías estoicas.

De diverso parecer es Zeller [495] al decir, por ejemplo, que "también en esta parte de la filosofía se adhirieron los estoicos a Aristóteles". Y después añade: "Als der oberste Begriff wurde von den älteren Stoikern, wie es scheint, der Begriff des Seienden bezeichnet". Lo prueba con una cita de Diógenes Laercio [496], que define el género lógico diciendo que lo más general en la predicación es aquello que siendo género no tiene otro género sobre sí. Pero Diógenes no dice si ese concepto de género, o ese ejemplo, es o no de la Estoa [497]. Otra prueba aduce Zeller de la *Ep.* 58, 8, que hemos comentado en parte. Dice aquí Séneca o Varrón que buscan aquel género supremo, del que están colgadas todas las especies, y dicen que ese género es el "quod est". El punto flaco de este argumento está en que Séneca en toda la carta quiere exponer los géneros o categorías según Platón, y los ejemplos los toma de Aristóteles. De los estoicos dice expresamente lo contrario, es decir, que el género supre-

---

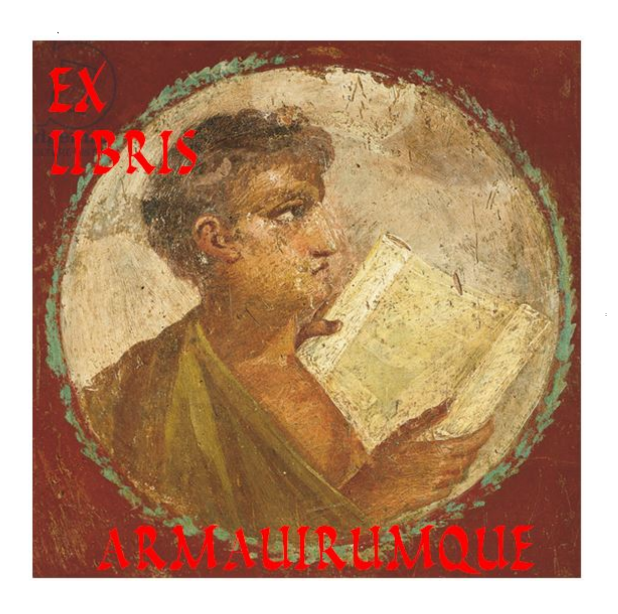
494 Cfr. *Analyt. post.*, I, 22, 83 a, 2-15.
495 Zeller, *Die Phil. d. Griechen,* 4. Aufl., III, 1, págs. 91, 94 ss.
496 Diog. L., VIII, 61.
497 Rieth, *Grundbegriffe der Stoa,* pág. 90.

mo lo ponían en el "quid". La hipótesis de Zeller, de que este género supremo fue introducido por Crisipo, carece como se ve de fundamento; el error nos parece que está en tomar las categorías estoicas como categorías del ser. Algo parecido ocurre en Arnim[498].

Para apreciar la cohesión interna del sistema estoico de las categorías entre la Metafísica del *lógos* y sus aplicaciones a la realidad humana y cósmica, es preciso recordar la doctrina sobre el influjo que atribuyen al *lógos* o *pnéuma* —en su origen divino o en sus participaciones inferiores— para la formación de las cosas, seres vivos y personas. El *pnéuma hektikón* (= cualitativo) da sus propiedades a los seres cósmicos todos; el *pnéuma psychikón* es origen de las semejanzas específicas de los organismos y las almas. El *lógos pneumatikós* da su modo de ser a las personas en las cualidades hereditarias personales que se reciben por la generación, haciéndolos semejantes unas veces al padre, otras veces a la madre, otras veces a alguno de los parientes o al modo de ser religioso que recibe tal vez el hombre en su concepción. Todo ello pertenece a la teoría de la *oikéiosis*, que hemos desarrollado en la pág. 73 y en el comentario a la *Epist.* 121 de Séneca sobre la *constitutio* (págs. 179 ss.). Con esta base pasamos a tratar más especialmente sobre la formación de la personalidad.

---

498 Arnim, *Kultur der Gegenwart*, I, 5, 206.



E. FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD

Posidonio no resuelve la cuestión de si la persona humana era o no algo permanente. En un pasaje del mismo Posidonio recogido por Estobeo hemos tropezado con una noción de la personalidad humana cuyo significado tampoco nos era posible comprender sin estudiar primero las categorías estoicas; llamaba al individuo humano el ἰδίως ποιόν; la razón formal por la que la materia prima informe pasa a ser ese ἰδίως ποιόν se llama ποιότης o cualidad fundamental. Hora es ya de que esclarezcamos lo posible estas nociones y otras dos afines que también hemos encontrado ya en distintas ocasiones: la ἕξις y la constitución.

Simplicio nos ha conservado una explicación detallada de lo que los estoicos comprendían bajo estos conceptos, aunque sin evitar lo suficiente el matiz de las consideraciones aristotélicas en que más o menos las envuelve. Dice así:

Συμφώνως ἑαυτῷ 'Αριστοτέλης συνῆψε τῇ ποιότητι τὸ ποιὸν ὡς ὄντα ἀμφότερα περὶ ἡμᾶς.	Consecuente consigo mismo, identifica Aristóteles la cualidad con lo cualitativo, pues ambas cosas están en el mismo individuo [499].

Simplicio empalma con esta consideración el párrafo anterior, que trata del hábito (ἕξις) con lo ἑκτόν; mas, como el mismo Simplicio da a entender más abajo, estos cuatro conceptos, hábito y sujeto afectado por el hábito, cualidad y sujeto cualificado, no son equivalentes en la Estoa; por lo tanto debemos evitar el confundirlos, aun cuando *hábito* y *cualidad* coinciden hasta cierto punto. Lo interesante es la diferencia, claramente apuntada por Simplicio en el párrafo anterior, de que estas formas o conceptos todos están en el sujeto, según Aristóteles, mas no según la Estoa. Los estoicos ponen la cualidad fuera de nosotros (es decir, fuera de nuestra *ousía* o de nuestra materia; la cualidad es propiedad del *lógos*) y dicen que lo cualificado somos nosotros (es decir, nuestra materia, que recibe esa forma del *lógos* = cualidad). Todo ello concuerda con lo anteriormente dicho sobre Aristóteles, para quien las

[499] Simplicio, *In Arist. Cat.*, 212, 10 ss.; A, II, 390.

formas salen de la potencia de la materia, y sobre la Estoa, según la cual las formas son grabadas por el *lógos* en la misma materia. Prosigue así Simplicio:

Τῶν δὲ Στωικῶν τινες τριχῶς τὸ ποιὸν ἀφοριζόμενοι τὰ μὲν δύο σημαινόμενα ἐπὶ πλέον τῆς ποιότητος λέγουσιν, τὸ δὲ ἓν ἤτοι τοῦ ἑνὸς μέρος συναπαρτίζειν αὐτῇ φασιν.

Algunos estoicos distinguen tres clases de ποιόν (sujeto afectado por la cualidad), dos de las cuales sólo impropiamente significan "cualidad", y sólo la tercera o una parte suya significa propia y adecuadamente cualidad[500].

Este párrafo ofrece alguna analogía con la explicación de las cuatro clases de cambio en Posidonio, que son: alteración (ἀλλοίωσις), adición, sustracción y disolución; prescindiendo de este último, que es destrucción de toda cualidad, sólo el primer cambio o ἀλλοίωσις se identifica aquí con la cualidad o ποιότης. Los otros dos son cambios accesorios que sólo accidentalmente modifican al hombre, y para la Estoa esos cambios de más o menos no tienen importancia. Lo mismo aquí, sólo uno de los tres ποιά o maneras de ser modificativas del sujeto por la cualidad, se identifica con la misma cualidad o principio activo del hombre, que es el *lógos*. Lo mismo vale de la teoría de Crisipo sobre la mezcla. Sólo en la σύγχυσις se da una cualidad. Mas oigamos a Simplicio:

Λέγουσιν γὰρ ποιὸν καθ' ἓν μὲν σημαινόμενον πᾶν τὸ κατὰ διαφοράν, εἴτε κινούμενον εἴη εἴτε ἰσχόμενον καὶ εἴτε δυσαναλύτως εἴτε εὐαναλύτως ἔχει.

En una de las significaciones llaman ποιόν a todo lo que supone alguna diferencia[501], ya sea que se trate de mero movimiento, ya de un hábito verdadero, y ya que este hábito sea fácil o difícilmente amisible[502].

También este concepto del mayor o menor arraigo del hábito es aristotélico, como más tarde explica Simplicio, diciendo que en los hábitos no hay ni más ni menos, según la Estoa:

Κατὰ τοῦτο δὲ οὐ μόνον ὁ φρόνιμος καὶ ὁ πὺξ προτείνων, ἀλλὰ καὶ ὁ τρέχων ποιοί. καθ' ἕτερον δὲ καθ' ὃ οὐκέτι τὰς κινήσεις περιελάμβανον, ἀλλὰ μόνον τὰς σχέσεις, ὃ δὴ καὶ ὡρίζοντο τὸ ἰσχόμενον κατὰ διαφοράν.

Según esto, son afectados por la cualidad no sólo el prudente y el luchador, sino también el que corre. Según el otro significado, no admite que el movimiento sea suficiente para la cualidad o cualificado, sino sólo el hábito, que definen...[503].

Este propio del hábito lo definían τὸ ἰσχόμενον κατὰ διαφοράν (lo afectado de tal modo que implique diferencia esencial o cuasiesencial): tales son

500 *L. c.*, 212, 12 ss.
501 Entendiendo esta palabra 'diferencia' en sentido vulgar, no en el sentido estoico, que *siempre* es diferencia esencial o lo cuasi esencial, que afecta a la persona.
502 *L. c.*, 212, 14 ss.
503 *L. c.*, 212, 16 ss.

el hombre prudente y el luchador quieto en posición de ataque. Un tercer ποιόν introdujeron, el más propio, en el que no incluían al que carece de un hábito permanente: no eran ποιοί así el que ataca o el que se defiende en el boxeo; y de estos que tienen un hábito duradero (ἰσχόμενοι κατὰ διαφοράν, al pie de la letra: permanentemente tenidos, o cogidos, o puestos en tensión), a unos los cualifica en la expresión externa (ἐκφορά) y en el sentido interno (ἐπίνοια) adecuadamente. A otros, no. A éstos los excluían. A los completa y permanentemente cualificados los llamaban ποιοί κατὰ διαφοράν [504]. Por "expresión adecuada" ἀπηρτισμένως entendían el que hubiera absoluta equivalencia entre sujeto y cualidad correspondiente. Así, por ejemplo, el gramático y el hombre prudente, pues en ninguno de ellos sobra o falta algo para esa cualidad. Son lo que deben ser en la *epínoia* interna y su manifestación externa.

Es decir, el gramático perfecto y profesional y el hombre prudente se manifiestan en todo lo que son: el uno es siempre erudito y correcto en la forma, el otro siempre discreto. Se podría decir que son el uno la cultura y el otro la discreción personificada; en ellos las formas cultas y discretas nacen del interior como expresión de lo que dentro de sí llevan.

Dígase otro tanto del aficionado a la comida o a la bebida (es decir, de los que no piensan en otra cosa que en comer y en beber).

Los individuos de este género, cuando se hallan en ejercicio de sus vicios, por tener los medios necesarios (μέρη) [505] para comer y beber, se llaman "epulones" y bebedores. Por lo tanto, uno de estos epulones es necesariamente amante de comer; pero no inversamente, porque puede ser uno muy amante de comer y no disponer de los medios necesarios, en cuyo caso no perderá la afición, pero sí el hecho de comer".

Según esta explicación, y prescindiendo del orden de Simplicio, debemos distinguir en la cualidad de la Estoa los tres sentidos siguientes:

---

504 Esta diferenciación absoluta y adecuada correspondía, según se infiere de otro pasaje del mismo Simplicio, al ἰδίως ὑποκείμενον (al sujeto propiamente dicho) que se contrapone el sujeto común. El sujeto común, según Porfirio, es para Aristóteles y los estoicos la materia de que se hace una cosa, por ejemplo, el bronce que se utiliza para hacer una estatua. En cambio, el sujeto propiamente dicho es, por ejemplo, Sócrates respecto a las cosas que le ocurran (Cfr. Simplicio, *In Arist. Categ.*, c. 2, 1 a, 24: ed. Kalbfleisch, 48, 11-17). Con estas referencias de Porfirio y Simplicio concuerda la de Siriano, cuando dice que los estoicos anteponen al ἰδίως ποιόν el κοινῶς (Siriano, *In Met. Arist.*, 908 a, 7; ed. Acad. Borus., 852 a, 3).

505 Rieth (*Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Berlín, 1933, pág. 24, piensa que estos medios que proporcionan la ἐνέργεια "deban considerarse como partes del ὀψοφάγος". La interpretación de Rieth nos parece incompatible con la Metafísica estoica. Simplicio emplea la palabra ἐνέργεια en su sentido aristotélico, que significa actuación. Para los estoicos la palabra ἐνέργεια es igual a la misma ποιότης (A, II, 318); la ἐνέργεια no necesita medios externos. La acepción moderna que se da a la palabra *energía* (Cfr. "hombre de mucha energía") corresponde al sentido estoico de cualidad. Por lo demás, adviértase la diferencia entre μέρος y μόριον.

1) La cualidad en sentido vulgar no filosófico; en este sentido (que la Estoa cita sólo para determinar mejor la significación filosófica), la postura de ataque, la del salto,.., son cualidades. Pero la Estoa rechaza este modo de hablar.

2) La cualidad en el sentido estricto y adecuado de la palabra; por ejemplo, el gramático y hombre erudito y el hombre discreto, que en su modo de obrar dejan traslucir siempre su cultura y su discreción. Esta es la verdadera ποιότης o cualidad, que sólo se adquiere por alteración (σύγχυσις-ἀλλοίωσις) y que de suyo no se pierde sino con la muerte o algo equivalente. Es cualidad fundamental que abarca la personalidad toda, y de la cual nos ha hablado Posidonio.

3) Cualidad en sentido estricto pero no adecuado. Además de la σύγχυσις-ἀλλοίωσις o cambio fundamental, incluye un cambio accesorio, que aquí es el de adición (Cfr. Posidonio en la pág. 185 ss.). Ejemplos: el glotón y el bebedor en el momento de comer y beber: el sabio gramático en el momento de dar una conferencia. El ejemplo clásico de los estoicos de la ποιότης es la ἀρετή. Crisipo dedicó un libro a esta cuestión: περὶ τοῦ ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετάς [506].

En este último miembro no es que al sujeto cualificado le falte algo para tener la cualidad en grado perfecto, como lo interpreta Rieth [507], sino que le sobra. No es inadecuación por defecto, sino por exceso. El glotón no deja de serlo en el momento de comer, sino que además de glotón por afición es "comedor", así como el gramático. Recordando nociones antes ya vistas, tenemos aquí el doble sujeto, que tanto atacan los enemigos de la Estoa (Plotino). El sujeto de la gramática es la materia de que se compone el organismo del gramático; el sujeto de la conferencia es el gramático.

A continuación insiste Simplicio hasta tres veces en que el ποιόν puede tener tres significaciones y que sólo en una de ellas se identifica el ποιόν con la ποιότης. La forma de expresarse es oscura; cuando dice que sólo esta tercera significación del ποιόν coincide con la ποιότης, se refiere a las dos que nosotros hemos nombrado en el miembro 2.° del esquema de arriba. La definición estoica de la cualidad como σχέσις ποιοῦ no significa que la cualidad sea sólo σχέσις en absoluto, pues más tarde da el mismo Simplicio a la σχέσις una significación contrapuesta a la de la ἕξις y la de διάθεσις, que hasta cierto punto son sinónimos. Ammonio Saccas contraponía *schésis* y hábito.

1. Cualidad y hábito. La cualidad en el sentido estoico tiene un sentido completamente distinto que en Aristóteles; aquí la cualidad se identifica con el modo de ser integral del individuo, y en cierto sentido con la misma personalidad en cuanto que es también principio último de operaciones; pues la razón última de que el glotón coma es el ser glotón, lo mismo que la última razón por la que el hombre prudente se manifiesta siempre como tal es esa especie de fuerza íntima que en sí lleva. Esa cualidad tiene la propiedad de que se apodera del sujeto y lo transforma; es la fuerza

[506] Cfr. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa,* pág. 77.
[507] Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik,* 24.

del *lógos* que toma la materia y la domina, manejándola y dándole la forma que le parezca; por eso el sujeto así dominado por el *lógos*-cualidad se llama τὸ ἑκτόν (= cogido). Pero esa circunstancia de estar la materia o sujeto cogido por la cualidad tiene otra denominación distinta de la cualidad ποιότης. Es la ἕξις, que sólo se diferencia de la ποιότης con distinción de razón.

En esta equivalencia, ἕξις = ποιότης, se apoya Simplicio para formular una objeción, ya antes indicada contra los estoicos, que se podía resumir en estos términos. Los estoicos admiten una ποιότης y tres ποιά. Ahora bien, la ποιότης es igual que la ἕξις. Luego del mismo modo que admiten tres clases de ποιόν, debieran admitir también tres clases de ἑκτόν. Así es que no tienen razón para decir que sólo aquellas cosas en que haya una unión natural son ἑκτόν. Al reparo de que puede haber ποιόν sin cualidad o ποιότης, replica que se debiera admitir para conjuntos de cosas, como es un coro de danzantes, una nave (de partes unidas no por la naturaleza sino por mero contacto...), una cualidad invisible que abarca a todos los elementos del conjunto.

Esta discusión nos revela una vez más la diferencia que separa las posiciones aristotélicas de las estoicas y nos da un nuevo elemento para conocer la idea que la Estoa tenía de la personalidad humana. Para Aristóteles basta que haya una apariencia externa de unidad de elementos para que todo ese conjunto accidental, como una nave..., sea sujeto de una cualidad. La Estoa necesita un principio activo, una fuerza positiva que, con poder absoluto sobre la materia, dé origen a seres individuales. En estos seres individuales esa fuerza del *lógos* se llamará cualidad, ποιότης, en cuanto a la manifestación externa. Por eso la diferencia entre ποιότης y ἕξις es sólo una distinción de razón. Responde a la dirección centrípeta y centrífuga de la fuerza cósmica del *lógos*. Ambas son fuerzas *internas* connaturales. La *schésis* es externa.

2. Hábito y constitución. El mismo Simplicio las distingue dentro de la terminología estoica. La constitución es la palabra adoptada por Séneca para traducir la σύστασις; los comentadores latinos de Aristóteles emplean más bien la palabra *dispositio* (= διάθεσις) de Simplicio.

La diferencia primera que Simplicio recoge entre estos dos conceptos es que la tensión del *hábito* es variable; la de la *disposición*, no:

Καὶ γὰρ τὰς μὲν ἕξεις ἐπιτείνεσθαί φασιν δύνασθαι καὶ ἀνίεσθαι, τὰς δὲ διαθέσεις ἀνεπιτάτους εἶναι καὶ ἀνανέτους. διὸ καὶ τὴν εὐθύτητα τῆς ῥάβδου, κἂν εὐμετάβολος ᾖ δυναμένη κάμπτεσθαι, διάθεσιν εἶναι φάσιν· μὴ γὰρ ἂν

Las ἕξεις o hábitos son, según los estoicos, susceptibles de mayor o menor tensión. La διάθεσις o constitución, en cambio, no admite grados en su tensión. Por eso, la derechura de una vara [508], aunque sea muy flexible, dicen que es su διάθεσις o cons-

[508] Simplic. *In Arist. categ.*, 237, 29.

ἀνεθῆναι ἢ ἐπιταθῆναι τὴν εὐθύτητα μηδὲ ἔχειν τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον, διόπερ εἶναι διάθεσιν. οὑτωσὶ δὲ καὶ τὰς ἀρετὰς διαθέσεις εἶναι, οὐ κατὰ τὸ μόνιμον ἰδίωμα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀνεπίτατον καὶ ἀνεπίδεκτον τοῦ μᾶλλον· τὰς δὲ τέχνας καίτοι δυσκινήτους οὔσας μὴ εἶναι διαθέσεις.

titución, pues en la derechura no hay ni más ni menos tirantez, *ni mayor o menor derechura*; y por eso precisamente es esa constitución. Del mismo modo, las virtudes lo son no por una propiedad permanente, sino por su incapacidad de adquirir mayor tensión o de recibir aumento. En cambio, las artes, aunque difícilmente cambiables, no son disposiciones [509].

He aquí uno de los principios que creemos de la mayor importancia para conocer la mentalidad estoica sobre la virtud. La virtud no admite grados porque es una cosa que se hace connatural; y en las maneras de ser connaturales no hay grados; un niño podrá ser mejor o peor que otro, pero no más niño; la niñez es como la derechura, que consiste en una nota inalterable por cambios accidentales. Su crecimiento es sustantivo. Lo contrario ocurre en el vicio.

Con más exactitud desarrolla una comparación semejante. Séneca habla de la regla y no de la vara:

Persuadebitque (sapientia) unum bonum esse quod honestum: hoc nec remitti nec intendi posse, non magis quam regulam, qua rectum probari solet, flectes. Quicquid ex illa mutaueris, iniuria est recti. Idem ergo de uirtute dicemus: et haec recta est, flexuram non recipit: rigidari quidem, amplius intendi (non)[510] potest. Haec de omnibus rebus iudicat, de hac nulla[511].

Nos convencerá (la sabiduría) de que el único bien es el moral, que no puede ser ni descuidado ni deformado, del mismo modo que uno no puede doblar la regla con la que se suele comprobar la rectitud. Lo que de ella se altere va en detrimento de lo rectilíneo. Lo mismo, pues, diremos de la virtud: en tanto que ella es recta no admite alteración, más rigidez, sí; no más tensión. Juzga todo; nunca es juzgada.

Regula non quam formosa, sed quam recta sit, quaeritur: eo quidque laudatur, cui comparatur, quod illi proprium est[512].

No se dice de la regla qué hermosa es, sino qué recta: cada cosa se alaba comparándola con aquello que es propio suyo.

La etimología de regla y el complejo conceptual διάθεσις - ἰδίως ποιόν es la base de las consideraciones de Séneca, tal como lo hallamos en Simplicio, que prosigue diciendo:

Τὰς δὲ τέχνας καίτοι δυσκινήτους οὔσας μὴ εἶναι διαθέσεις. καὶ ἐοίκασιν τὴν μὲν ἕξιν ἐν τῷ πλάτει τοῦ εἴδους[513]

En cambio las artes, aun cuando las hayamos aprendido de un modo inolvidable, no son διάθεσις. Parece, pues que (los

[509] *L. c.*

[510] Con introducir el "non" nos parece quedar sanada la traducción confusa de este pasaje. En todo caso la negación es necesaria por el contexto y por el paralelo con el pasaje de Simplicio que dice ῥάβδος (= κανών).

[511] *Ep.* 71, 19-20.

[512] *Ep.* 76, 14.

[513] Término jurídico para indicar una ley de benigna interpretación, en contraposición al ἐν τῷ τέλει, que denota interpretación rigurosa.

θεωρεῖν, τὴν δὲ διάθεσιν ἐν τῷ τέλει τοῦ εἴδους καὶ ἐν τῷ μάλιστα, εἴτε κινοῖτο καὶ μεταβάλλοι, ὡς τὸ εὐθὺ τῆς ῥάβδου, εἴτε καὶ μή.

estoicos) ponen la ἕξις o hábito en su apariencia superficial; en cambio, la διάθεσις suponen que consiste en la perfección absoluta (ἐν τῷ τέλει) y en el grado supremo, sea que admita cambio o no, como en la derechura de la vara [514].

No nos parece del todo exacta esta última interpretación que de su propia cosecha ha añadido Simplicio, que parece haber interpretado en sentido demasiado aristotélico la frase de que la διάθεσις no es susceptible de mayor tensión o de mayor intensidad; lo que no es susceptible de más, dentro de las categorías aristotélicas quiere decir que es infinito en su género, y por lo tanto perfectísimo; mas esa incapacidad puede provenir de la misma naturaleza de una cosa que consiste en algo fijo e inalterable, como la línea recta. Esta es la teoría estoica. Por eso, como Plutarco refiere, dicen los estoicos que el estado o constitución del vicioso es como el del que se ahoga.

Ναί, φασίν, ἀλλ' ὥσπερ ὁ πῆχυν ἀπέχων ἐν θαλάττῃ τῆς ἐπιφανείας οὐδὲν ἧττον πνίγεται τοῦ καταδεδυκότος ὀργυιὰς πεντακοσίας, οὕτως οὐδ' οἱ πελάζοντες ἀρετῇ τῶν μακρὰν ὄντων ἧττόν εἰσιν ἐν κακίᾳ· καὶ καθάπερ οἱ τυφλοὶ τυφλοί εἰσι, κἂν ὀλίγον ὕστερον ἀναβλέπειν μέλλωσιν, οὕτως οἱ προκόπτοντες, ἄχρι οὗ τὴν ἀρετὴν ἀναλάβωσιν, ἀνόητοι καὶ μοχθηροὶ διαμένουσιν.

Lo mismo da, dicen, que uno que está sumergido en el agua esté un codo o cincuenta brazadas más abajo que la superficie del mar, pues del mismo modo se ahoga en ambos casos. Lo mismo se diga de los que se acercan a la virtud, que se hallan en el vicio no menos que los alejados de ella, y como los ciegos ciegos son, sea que dentro de poco hayan de recobrar la vista, como si nunca la han de recobrar, así los que progresan, mientras no alcancen la virtud, son necios y malos [515].

La idea de perfección e imperfección no tiene lugar en estos conceptos, como dice Simplicio. Mejor dicho: la perfección es crecimiento sustantivo.

Tal es la diferencia entre "constitución" y hábito según Simplicio. Esto no quiere decir que los estoicos en la práctica se acordaran siempre de estos matices de conceptos. De hecho la virtud, que según esta explicación es διάθεσις y ordinariamente sea calificada como tal, a veces recibe también la denominación de hábito. Así hallamos la definición siguiente en virtud: "generalis virtus ipsa explicatur cuius haec definitio est: habitus consentiens vitae" [516]. Séneca la llama "tenor vitae per omnia consentiens" [517]. El mismo Sé-

---

514 Simplic. *In cat.*, 761, 238, 2 K.; A, II, 393.

515 Plutarco, *De comm. not.*, 10, 1063, A; SVF, III, 539. Véase el pasaje paralelo de Cicerón, *De finibus*, III, 48, para cuya exposición puede verse Schäfer, M., *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero*, München, 1934, 203 ss.

516 *Commenta Lucani*, 75 Usener; SVF, III, 199.

517 *Ep.* 31, 8; A, III, 200; San Agustín define la virtud en forma parecida. "Nunc ergo illud attende, utrum tibi uideatur uirtus aequalitas quaedam esse uitae, rationi undique consentientis." (*De quant. animae*, 16, 27; ML, 32, 1050). Lo traduciríamos

neca llama a la sabiduría, que es sinónimo de virtud "habitus perfectae mentis"[518].

Este cambio no frecuente entre hábito y διάθεσις nos indica que la diferencia que de hecho veía la Estoa entre ambos conceptos era también, como la que antes hemos indicado entre hábito y cualidad, meramente de razón. La ἕξις o hábito sigue también ahora siendo la denominación que ante todo indica la fuerza interna; en ese sentido puede haber en ella aumento y disminución; en cambio la διάθεσις o constitución es inmutable porque indica toda la personalidad en un estado determinado, que es el mismo sentido que encontramos al analizar la carta 121 de Séneca, que nos transmitía doctrina tomada de Posidonio y de Arquedemo. Aunque allí no veía Posidonio una solución adecuada para armonizar la identidad personal con las mudanzas de las diversas constituciones por las que en cada edad va atravesando el hombre, podemos tomar como tesis admitida por la Estoa cierta identidad personal, y prescindiendo de los años de la infancia, una identidad absoluta.

Lo que la διάθεσις es en la moral, se puede aplicar también a la doctrina del conocimiento, y a la formación misma de la palabra. El verbo interno, la palabra que queda en el interior del alma sin traducirse en lenguaje externo —o en la fase anterior a la excitación de las imágenes cinéticas de la palabra— es una disposición especial de la misma alma, que los estoicos llamaban λόγος ἐνδιάθετος, palabra en estado de disposición, de capacidad. Algo que simultáneamente pertenece al orden representativo del conocimiento y al orden físico de la constitución interna del alma; algo que por pertenecer a dos mundos distintos sólo puede existir en el punto de convergencia de esos órdenes distintos, que es la personalidad. Ammonio ha recogido este pensamiento estoico en la siguiente forma:

> Τότε ἡμῖν ἀνάγκη ὀνοματοθετεῖν, φησίν, ἐὰν μὴ κείμενον ᾖ ὄνομα πρὸς ὃ δεῖ ἀντιστρέφειν, οἷον ἐποίησεν ἐπὶ τοῦ πηδαλιωτοῦ... ἀνάγκη οὖν ὀνοματοθετεῖν καὶ τὴν συνήθειαν καινοτομεῖν διὰ τὸ οἰκείως ποιεῖσθαι τὴν ἀντιστροφήν· οἰκείως οὖν ἀποδίδοται, ἐὰν οὕτως εἴπωμεν 'ἡ κεφαλὴ κεφαλωτοῦ κεφαλή'[519].

Un pasaje de Séneca, que indudablemente no reproduce ideas exclusivas de él, a juzgar por el desagrado que manifiesta de entrar en tal cuestión y por el derecho que se reserva al principio de la carta de no dar su propia

---

como ὁμοιότης τις τοῦ βίου τῷ λόγῳ πανταχῶς λογουμένου. Lo extraño es aquí que San Agustín justifica esta definición con el verso de Horacio: "Fortis et in se ipso totus teres atque rotundus." (*Sat.* 2, 7, 85).

518 *Ep.* 117, 16.

519 Ammonio, *In categ.*, 72. "Nos es necesario —dice— poner nombre, cuando no se encuentra un nombre que corresponda a lo que debe, como hizo con el timonel...; es, pues, preciso poner nombre e innovar la costumbre para establecer una correspondencia adecuada. Por lo tanto, esta bien expresada cuando decimos: la cabeza, cabeza del encabezamiento".

opinión hasta más tarde, nos hace ver claramente que esa constitución o σύστασις consistía en sabiduría. La doctrina de algún modo se remonta a los Megáricos anteriores a la Estoa; con los Peripatéticos trata si la sabiduría es equivalente al saber o no. Dice Séneca:

Peripateticis placet nihil interesse inter sapientiam et sapere, cum in utrolibet eorum et alterum sit. Numquid enim quemquam existimas sapere nisi qui sapientiam habet? Numquid quemquam, qui sapit, non putas habere sapientiam? Dialectici ueteres ista distinguunt: ab illis diuisio usque ad Stoicos uenit. Qualis sit haec, dicam. Aliud est ager, aliud agrum habere, quidni? Cum habere agrum ad habentem, non ad agrum pertineat: sic aliud est sapientia, aliud sapere. Puto concedes duo esse haec, id, quod habetur, et eum, qui habet: habetur sapientia, habet qui sapit. Sapientia est mens perfecta uel ad summum optimumque perducta: ars enim uitae est. Sapere quid est? Non possum dicere "mens perfecta", sed id quod contigit perfectam mentem habenti: ita (eorum *add. Beltrami*)[524] alterum est mens bona, alterum quasi habere mentem bonam[525].

Los peripatéticos creen que es igual saber que sabiduría, pues donde está lo uno está también lo otro... Pero los dialécticos antiguos distinguen entre ambas cosas, y de ellos pasó la distinción a los estoicos. La distinción es como sigue: una cosa es un campo, y otra el poseerlo[520], ¿no es verdad? Porque el poseer el campo no es cosa del mismo campo, sino del que lo posee. Pues del mismo modo una cosa es la sabiduría y otra el saber. Supongo me concederás que son cosas distintas el que tiene y el que es tenido. Pues bien, lo que se tiene es el saber[521], y el que tiene es el que sabe [522]. Sabiduría es la mente perfecta o, lo que es lo mismo, perfeccionada hasta su máxima bondad y perfección; pues es el arte de la vida[523]. Y el saber, ¿qué es? No puedo contestar que es la mente perfecta, sino que le sobreviene como accidente al que tiene la mente perfecta; de modo que una cosa es la mente buena, otra cosa el "como poseer (πως ἔχειν) la mente buena".

Es difícil una respuesta más inequívoca y profunda de su teoría sobre la personalidad humana; es ciertamente un avance sustancial de Séneca sobre sus maestros, pero no contra sus principios. A la luz de esta postrema explicación nos podemos dar cuenta de lo que para el estoicismo depurado de Séneca frente a los clásicos romanos, tan dominados directa o indirectamente por la Estoa Antigua, tenía que significar la palabra "humanismo" en su

520 Es decir, que así como el sujeto de la propiedad del campo es el propietario, así el sujeto del saber es la sabiduría.

521 Séneca usa, en vez de *sapere, sapientia,* porque le obliga a ello la lengua latina, que no admite la construcción "habetur sapere", como lo debía tener el original griego.

522 Este que sabe es la sabiduría como aparece por la explicación que agrega de la antítesis formulada.

523 Es decir, la vida toda perfeccionada a fuerza de educación, de manera análoga a como las artes perfeccionan aptitudes y tendencias naturales, como el hablar, pintar.

524 Beltrami corrige: *ita eorum alterum*; todos los códices tiene *ita alterum est.* Sólo el Codex Quirinianus lee: *iterum alterum.* La corrección de Beltrami nos parece injustificada, por perturbar el sentido de *alterum-alterum.* Una discusión más completa de esta carta de Séneca, importante para fijar sus profundas divergencias con el Pórtico puede verse en la obra *Séneca,* I, 43-47.

525 Séneca, *Ep.* 117, 11, 12. En las págs. 317 ss. volveremos sobre estos pasajes.

sentido senequista. El hombre o la persona humana se va formando por etapas, en cada una de las cuales pasa a una nueva escala en la jerarquía de las naturalezas. En la vida embrionaria es el niño absolutamente como las plantas; tiene *lógos,* pero no el *lógos* racional del hombre perfecto, sino el *lógos* vegetativo que actúa también en las plantas, como en el mundo todo. En los años de la infancia el *lógos* adquiere un *grado* ulterior o superior; insistimos en esa palabra *grado,* con su doble significación de *paso* hacia adelante o *grado* hacia arriba. Es voz que repetidas veces usa Varrón para explicar esta misma cuestión que actualmente nos interesa[526]. Al llegar al uso de la razón, aparecen como conatos de un grado superior de vida; mas la inmensa mayoría de los hombres no se preocupan de perfeccionar eso que sólo tienen como en germen, y se quedan definitivamente en esa escala inferior propia de los animales. La razón no ha tomado cuerpo en ellos porque les ha faltado el "arte de la vida". Supongamos que a un niño no se le enseña el arte de hablar; a pesar de sus impulsos naturales a comunicarse y a formar sonidos articulados, quedaría mudo; y con ello le faltaría algo así como una parte integrante del ser del hombre perfecto y permanecería condenado a perpetuar la niñez. También el hombre tiene unos primeros brotes de impulsos a la virtud; pero si esos brotes no se cultivan con el arte de la vida, serán víctimas de un raquitismo que imposibilitará la floración definitiva. Mas la teoría podría parecer hasta aquí una teoría ético-psicológica sin fundamento metafísico digno de tal nombre. Séneca añade más.

¿Cómo poner un sustrato metafísico y verdaderamente filosófico a estas reflexiones morales? En la última cita de Séneca nos indica los cimientos poderosos en que apoya su construcción. Ese *lógos* es, en cada uno de los estadios por que el hombre atraviesa, el principio último de las operaciones del hombre; pero no ese *lógos* en cuanto *lógos* cósmico, sino en cuanto proveniente de la Sabiduría celeste e individualizado en una forma concreta, la cual forma sería en último término la personalidad humana. Como las formas o constituciones por las que pasa son esencialmente distintas, también la personalidad va cambiando hasta tomar la última y definitiva forma recibida de lo alto, que ya no cambia. Más tarde indicaremos si esa forma o personalidad definitiva será o no eterna. Ciertamente su perfección es sustantiva.

El principio en que se fundamenta la Estoa para establecer esos estadios preliminares en que el hombre no adquiere su personalidad definitiva es análogo al que admitía el aristotelismo y aun la filosofía medieval en gran parte para admitir un período mayor o menor de la vida embrional en que el embrión aún no está informado por el alma humana, y por lo tanto no es persona humana. Esto es importante en la generación progresiva de la Estoa.

La diferencia está en la extensión del período formativo de la personalidad, que en la Estoa dura hasta que llegue uno a la sabiduría. La conclusión,

---

526 Cfr. S. Augustinus, *De civ. Dei,* 7, 23: ML, 41, 212.

que es tan adversa a la casi totalidad del género humano, ofrece la ventaja de dar un margen grande a la evolución de la personalidad. Porque es cierto que el hombre, por lo menos en la práctica, admite como algo indiscutible su identidad absoluta a lo largo de su vida toda, pero no parece menos clara la persuasión de que esa personalidad evoluciona siendo susceptible de orientaciones diversas, de consolidación y de existencia sociales de individuo a individuo, no precisamente en virtud de acciones pasajeras, sino del algo inherente al principio último de operaciones, de obligaciones y de derechos. Más tarde analizaremos doctrinas estoicas, que sólo desde un punto de vista admiten explicación racional, y que han pasado a la tradición como paradojas. En realidad es el misterio de la *persona* entrevisto por la Estoa.

3. Hábito y σχέσις. Explicada la noción de "constitución", pasa Simplicio a distinguir los conceptos de σχέσις y de hábito. Para Aristóteles la salud, así como la derechura de la vara, es una διάθεσις.

Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὴν ὑγίειαν, ὅπως ἂν ἔχῃ, οὐ συγχωροῦσιν σχέσιν εἶναι· φέρειν γὰρ τὸ τῆς ἕξεως ἰδίωμα· τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσιν χαρακτηρίζεσθαι, τὰς δὲ ἕξεις ταῖς ἐξ ἑαυτῶν ἐνεργείαις. ὅθεν οὐδὲ χρόνου μήκει ἢ ἰσχύι εἰδοποιοῦνται αἱ ἕξεις κατ' αὐτούς, ἰδιότητι δέ τινι καὶ χαρακτῆρι, καὶ ὥσπερ τὰ ἐρριζωμένα μᾶλλον καὶ ἧττον ἐρρίζωται, ἓν δὲ ἔχει τὸ κοινὸν ἰδίωμα τὸ ἀντέχεσθαι τῆς γῆς, οὕτω καὶ ἡ ἕξις ἐπὶ τῶν δυσκινήτων καὶ εὐκινήτων ἡ αὐτὴ θεωρεῖται· ὅλως γὰρ τῷ γένει πολλὰ ποιὰ ὄντα ἐκλελυμένον ἐκεῖνο τὸ ἰδίωμα ἔχει καθ' ὃ εἰδοποιεῖται, ὡς ὁ αὐστηρὸς οἶνος καὶ ἀμύγδαλα πικρὰ καὶ Μολοττικὸς κύων καὶ Μελιταῖος, οἷς πᾶσιν μέτεστι μὲν ὁ γενικὸς χαρακτήρ, ἐπὶ βραχὺ δὲ καὶ ἀνειμένως, καὶ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐν τῇ ἕξει λόγοις ἐπιμένει ἐπὶ μιᾶς καταστάσεως αὕτη, τὸ δὲ εὐκίνητον πολλάκις ἐξ ἄλλης αἰτίας ἔχει. διόπερ οἱ Στωικοὶ διατείνουσιν τὰς ἕξεις κοινότερον καὶ ἐπὶ τὰς εὐκινήτους, ἃς λέγει 'Αριστοτέλης διαθέσεις, καὶ ταύτας ἡγοῦνται πολὺ διενηνοχέναι τῆς σχέσεως. ἡ γὰρ τοῦ ἀναλαμβάνοντος τὴν ὑγίειαν ἕξις καθίσεως καὶ προβολῆς καὶ

Pero los estoicos no consideran la salud, sea cual fuere, como σχέσις [527]. Porque la salud tiene la propiedad (ἰδίωμα) de la ἕξις o hábito. Pues las σχέσεις son caracterizadas por constituciones extrañas y accesorias, mientras que el hábito está caracterizado por su propia energía; por eso los hábitos no se diferencian ni por la duración del tiempo ni por otra fuerza externa alguna, sino por su disposición interna y carácter especial. Y así como las raíces pueden estar más o menos arraigadas, pero siempre tienen esta nota común de estar arraigadas o pegadas (ἀντέχεσθαι) a la tierra, así la ἕξις permanece lo mismo, prescindiendo de si es más o menos inamovible. Pues aunque dentro del género quepan muchas variedades, siempre subsiste aquella que se destaca y que da la especificación a cada cosa, así como al vino seco y a las almendras amargas y al perro mastín (μολοττικός) y al perrillo faldero de Malta. Todos conservan su carácter genérico en mayor o menor cantidad o intensidad. Y en cuanto al *lógos* que tienen en su hábito, permanece en la misma constitución (κατάστασις), mientras que la mutabilidad proviene de causas múltiples. Por eso los estoicos extienden mucho la noción de há-

[527] El contexto parece pedir gramaticalmente ἕξις = hábito; pero de hecho va a tratar de la σχέσις.

τῶν τοιούτων σχέσεων πάντῃ διέστηκεν· αἱ μὲν γὰρ ἄρριζοι καὶ ἀπαγεῖς εἰσιν, τὰς δὲ οὕτως ὑφεστηκέναι φασὶν ὥστε ἀφεθείσας διαμένειν ὅσον ἐφ' ἑαυταῖς δύνασθαι, τὸ ἔμμονον ἐξ ἑαυτῶν καὶ τοῦ οἰκείου λόγου παρεχομένας. διὰ ταῦτα οὐδὲ ἡ ὁπωσοῦν δυσανάλυτος σχέσις λέγεται ἕξις παρ' αὐτοῖς· εἰ γὰρ ἔξωθεν ἔχοι τὸ δυσανάλυτον, ὥσπερ ὁ δακτύλιος ἐν δακτυλήθρᾳ ὤν, οὐκ ἂν εἴη ἐν ἕξει τῆς τοιαύτης καταστάσεως· ἀλλ' εἰ ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ἐνέργειαν παρέχοιτο τοῦ εἶναι τοιόνδε, τότε ἂν εἴη ἐν ἕξει, ὥσπερ ὁ πηλὸς εἰς ὄστρακον μεταβαλών· αὐτὸς γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ τοιόσδε γέγονεν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὕτως ἱστορήσθω.

bito y aun los hábitos fácilmente visibles, que Aristóteles llama διάθεσις y dicen que difiere muchísimo de la σχέσις (actitud o actuación). Porque el hábito del que comienza a recobrar la salud es cosa completamente diversa de la actitud del sentarse o de la del que está en posición de ataque y cosas parecidas. Porque estas actitudes (σχέσεις) no tienen arraigo en sí mismas ni pueden cristalizar; mientras que, a su juicio, las otras, si no tropiezan con impedimentos, permanecen cuanto les sea posible con una duración que es efecto de sus fuerzas internas. Por eso una actitud, por inconmovible que sea, no la llaman hábito, porque si su solidez proviene de fuera —por ejemplo, cuando un anillo está sujeto por el guante—, no proviene de su propia constitución; pero si la solidez proviene de su propia constitución, como por ejemplo en el barro endurecido en forma de olla, diremos que hay verdadero hábito [528].

Estobeo ha acumulado una serie de ejemplos que nos ayudará a fijar y hacer más intuitiva la doctrina que hemos venido estudiando a base de Simplicio, aunque los ejemplos de Estobeo se refieran principalmente a la teoría del bien, pues dice así:

Τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι διαθέσεις, τὰ δὲ ἕξεις μὲν διαθέσεις δ' οὔ, τὰ δ' οὔτε ἕξεις οὔτε διαθέσεις. Διαθέσεις μὲν τὰς ἀρετὰς πάσας, ἕξεις δὲ μόνον καὶ οὐ διαθέσεις τὰ ἐπιτηδεύματα, ὡς τὴν μαντικὴν καὶ τὰ παραπλήσια· οὔτε δὲ ἕξεις οὔτε διαθέσεις τὰς κατ' ἀρετὰς ἐνεργείας, οἷον φρονίμευμα καὶ τὴν τῆς σωφροσύνης κτῆσιν καὶ τὰ παραπλήσια.

De los bienes del alma, unos son disposiciones (διαθέσεις), otros son hábitos (ἕξεις), no disposiciones; otros, en fin, no son ni disposiciones ni hábitos. Entre las disposiciones figuran las virtudes todas: las artes, como la de adivinar, y otras cosas semejantes son sólo hábitos (porque proceden de una fuerza interna), pero no son constituciones. La actuación o manifestación externa de la virtud, como el proceder discreto y moderado y cosas parecidas, no son disposiciones ni hábitos [529].

---

[528] Simplicio, *In categ.*, 238, 9 ss.: A, II, 393. Acerca de las vacilaciones de Simplicio en el concepto de σχέσις, cf. E. Elorduy, *El neoplatonismo,* págs. 336-337.

[529] Stobaeus, *Ecl.*, II, 70, 7; I, pág. 70, 21 ss. Estobeo dice más tarde (I, pág. 97, 15) que hay diferencia entre lo αἱρετόν y lo αἱρετέον, lo ὀρεκτόν y lo ὀρεκτέον καὶ βουλητόν. Los bienes son αἱρετά-ὀρεκτά-βουλητά: "Pero lo útil (ὠφελέματα) son cosas que hay que escoger, querer y recibir, como categorías anejas al bien."

Por los últimos párrafos de Simplicio hemos visto que las actitudes proceden de principios extraños, no de sí mismos; son acciones que tienen su origen en un hábito que no es intrínseco a la acción. Estobeo nos confirma lo mismo con una idea análoga a la de Séneca sobre la sabiduría y el saber, al decir que el acto de ser discreto no es hábito. Pero encontramos un elemento nuevo en los escolios de Dionisio el Tracio y en Olimpiodoro [530] cuando nos dicen que las artes y por lo tanto el ejercicio, que es un ὁδός, son una preparación para la virtud y por lo tanto para la formación de la personalidad humana. Dichos párrafos no son por otra parte nada extraños en la mentalidad estoica; doctrina suya fundamental es que la virtud es cosa que se puede aprender. Este elemento o fórmula nueva viene a confirmar la expresión de Séneca antes comentada al decir que la sabiduría es "ars uitae".

4. La personalidad no es ser ni no-ser. Theodor Litt comienza su obra "*Individuum und Gemeinschaft*" con un extenso tratado metodológico donde dice: "cuando uno penetra en un complejo de problemas científico-sociales, debe exponer y justificar ante todo los principios de su procedimiento, así como limitarlos y defenderlos contra otras orientaciones metodológicas diversas" [531].

Nunca son agradables las excusas y justificaciones de la conducta propia, *ni siquiera ante* los lectores, que tal vez no tienen interés en conocerlas. Ese deber lo descarta el Pórtico con su particular método o falta de método. Así lo hemos hecho responsable también de nuestros procedimientos. Pero en este momento no podemos eludir la obligación que expone Th. Litt de la siguiente manera: "Y al revés: el resultado de su trabajo de investigación lo tiene que justificar no sólo por su contenido y conocimiento objetivo, sino también desde el punto de vista de si está garantizado por una exigencia acertada y lógica del objeto y del método y cómo" [532].

Para justificar nuestro procedimiento, expondremos las ideas estoicas sobre el problema de la personalidad. Su importancia es innegable en Filosofía, muy especialmente en su aspecto metafísico-social; su papel dentro de la Sociología histórica y en las aplicaciones morales aparecerá más claro después. Del mismo estudio aparecerá, según creemos, que es difícil llegar con otros métodos a su conocimiento.

El estudio del problema de la personalidad aparece dificultoso no sólo por las dificultades críticas de las fuentes estoicas, sino también por la indeterminación de nuestros conceptos. ¿Qué es personalidad? Stern la define como "una existencia de tal suerte que, a pesar de la pluralidad de sus partes, forma

---

530 Τέχνη ἐστὶν ἕξις ὁδοῦ..., σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐμπειρίᾳ ἐγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ. (Schol. Vatic. *Proleg. in Dionys. Gr. Gr.*, II, pág. 469 Bekker.) Cfr. Sexto Emp., *Adu. math.*, II, 10; SVF, I, 73 y Olimpiodoro, *In Plat. Gorg.*, pág. 53.

531 Litt, Th., *Individuum u. Gemeinschaft*, 3, A, 1.

532 *L. c.*

una unidad real particular y peculiar, y como tal produce una autonomía única en los fines a que tiende, a pesar de la pluralidad de las funciones de sus partes" [533].

Stern se esfuerza por establecer una línea clara de separación entre persona y cosa. La persona es una totalidad, algo cualitativo, característico, es una actividad. En cambio la cosa es un agregado, cantidad y pasividad. De este modo llegaríamos a lo que autores más modernos llaman *persona absoluta,* o conjunto de perfecciones absolutas, no relacionadas.

F. Sawicki [534] objeta contra la definición de Stern, que es aplicable también a los animales. La personalidad presupone la espiritualidad; pero según Sawicki la personalidad moral debe distinguirse de la ontológica [535]. La personalidad moral es el despliegue completo de los valores esenciales a la personalidad en sentido ontológico (p. 14). Como se ve, tampoco en este concepto aparece el aspecto relacional de la persona, sino valores esenciales absolutos.

"El primer valor esencial de la personalidad en su concepto ontológico es la naturaleza espiritual... Cuanto sea más rica y vital la vida del espíritu, tanto más elevada es la personalidad" [536]. Según esto, la personalidad no sería más que una cosa de naturaleza espiritual: el hombre en pleno despliegue de su actividad espiritual sería como persona, mayor que en el término de su vida, cuando las fuerzas corporales y anímicas se niegan ante el peso de la edad a toda actividad. La personalidad sería medible como las cosas; la igualdad jurídico-moral carecería de base, siendo así que la atribuimos aún a los niños no nacidos. Hasta aquí sólo tendríamos lo que E. Spranger llama el *yo biológico,* el *yo económico* y el *yo estético,* que no superan la *coseidad.*

F. Niebergall da aún más relieve a la "coseidad" de la persona: "Esto es personalidad: el relieve de lo propio, que se hace valer en el campo de las cosas humanas dignas de aprecio" [537].

Todavía se explica con más claridad, cuando dice:

> Tenemos dos escalas de valores: una de ellas es la persona, la otra es la personalidad como posesión de los valores espirituales supremos. ¿Cómo lo podríamos decir? Son dos mundos distintos o campos que se hallan dentro de ambos valores. La persona proporciona lo propio, sin lo que la personalidad no puede ser lo que es. Pero la personalidad toma en sí lo propio como algo que quiere y se pone en unión con los valores e ideales más elevados de la vida espiritual. De este modo la persona es la base de la personalidad, y la personalidad es la iluminación de la persona [538].

---

533 Stern, W., *Person u. Sache, Lpz.,* 1906-1924, I, 16; cfr. Schnorr v. Carolsfeld, *Gesch. d. iurist. Person* (1933), I.

534 Sawicki, F., *Das Ideal der Persönlichkeit,* Paderborn, 1922, 7.

535 *L. c.,* 14.

536 *L. c.,* 15.

537 Niebergall, F., *Person und Persönlichkeit.,* Heidelberg, 1911, 61.

538 *L. c.,* pág. 168. Una posición intermedia e imprecisa se halla en Müller-Freienfels, *Die Philosophie der Individualität*; a pesar de su terminología atrevida y no bien precisa presenta el autor advertencias interesantes.

Nos hallamos, dentro de los valores absolutos (no relacionales), ante una concepción doble completamente antagónica de la persona y del hombre, que podemos seguir por la Edad Media hasta la Antigüedad. La orientación aristotélico-tomista ve en la *ousía* el manantial de toda realidad, de tal modo que la personalidad, como toda otra forma, en última instancia no es otra cosa que un producto y una manifestación de la *ousía*. El estilo más intuitivo de las consideraciones defiende desde Platón la primacía de la forma sobre la *ousía*; así el Pórtico, el agustinismo y entre los escolásticos no sólo los escotistas, sino también muchos aristotélicos, que en esta cuestión de la personalidad se creen precisados a abandonar los principios básicos de Santo Tomás y Aristóteles. Este procedimiento necesita la ayuda de un mecanismo conceptual ingenioso. Aduzcamos un ejemplo. El erudito y auténtico escolástico P. Urráburu, siguiendo la doctrina de Suárez contra la teoría aristotélica de Vázquez, trata de aclarar el axioma: "actiones sunt suppositorum", frase difícil para el aristotelismo. ¿Quién tiene la primacía?, ¿la persona sobre la *ousía* o viceversa? Urráburu contesta que "subsistentia creata" (es decir, la personalidad), "non mere concomitanter se habere ad operationes agentis, sed antecedenter, nec per accidens, sed per se" [539].

Por lo tanto el predominio corresponde a la personalidad. Urráburu lo justifica diciendo que la acción no puede ser realizada sin que esté completo el principio agente:

> Subsistentia spectat ad perfectionem et complementum propriae naturae... Prius ordine debet esse substantia terminata per propriam subsistentiam, quam possit in operationem prodire [540].

Es evidente, que una persona no puede obrar como tal, antes de ser persona. Pero ¿dónde está la raíz última de este conjunto? ¿De dónde viene el primer impulso, para que una *ousía* determinada con su individuación determinada pueda formar un individuo concreto? ¿Proviene de la forma de la individualidad o de la *ousía*? La respuesta de la Estoa y de Aristóteles es inequívoca: para Aristóteles proviene de la *ousía*; para la Estoa proviene del *lógos*. El *lógos* es la individuación o el ἰδίως ποιόν en una figura concreta. Pero el *lógos* y la individuación no son ni ser ni no ser [541].

El concepto del no-ser puede revestir una significación meramente gramatical lo mismo que el ser. Lo no recto es para Aristóteles un no-ser (μὴ ὄν) [542], porque en lo no derecho no existe la forma de la derechura, aun cuando

---

539 Urráburu, J. J., *Institutiones philos. Ontología,* pág. 879.

540 *L. c.,* 830. En el *Plan de Dios en San Agustín y Suárez* desarrollamos nuestra teoría.

541 Para una exposición completa del concepto de persona cfr. Schnorr v. Carolsfeld, L., *Geschichte der Jusristischen Person.* Para la valoración filosófica de los numerosos pasajes e interpretaciones, es de advertir que la formación de los conceptos filosóficos dogmáticos es mucho más fácil que la de los conceptos jurídicos.

542 Aristót., *Metaph.,* 1089 a, 16 ss.: πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ

exista aquello que no es derecho. Al plantear la cuestión de si la personalidad es para la Estoa un ser o un no-ser no tratamos de ningún aspecto gramatical de la cuestión, sino del aspecto filosófico, pero no sólo en el aspecto positivo de las perfecciones inmanentes del individuo, sino aun en la dimensión relacional de adalteridad. Es un nuevo aspecto que hasta ahora hemos tenido que evitar de propósito en varias de las citas que hemos analizado sobre las categorías.

Mas empecemos por un nuevo testigo, que nos introduce directamente en la cuestión. Sexto Empírico, para negar la fuerza probativa de la demostración, se fija en las categorías de la relación estoica o lo relacional. En su ataque asienta la afirmación de que lo relacional no tiene ninguna realidad y que es mero ente de razón. ¿Es esta una afirmación tomada de los mismos estoicos como sentencia admitida lo mismo por la Estoa que por Sexto? Si así fuera, también todas las otras categorías serían entes de razón. El raciocinio que Sexto agrega nos hace dudar del estoicismo de la afirmación antes asentada, pues dice así:

Ὑπογράφοντες γὰρ τὸ πρός τι συμφώνως φασὶ· πρός τί ἐστι τὸ πρὸς ἑτέρῳ νοούμενον. εἰ δέ γε ὑπάρξεως μετεῖχεν, οὐκ ἂν οὕτως αὐτὸ ἀπεδίδοσαν, ἀλλ' ἐκείνως μᾶλλον «πρός τί ἐστι τὸ πρὸς ἑτέρῳ ὑπάρχον.» οὐκ ἄρα ὑπόκειταί τι ἐν τοῖς οὖσι τὸ πρός τι.

Porque explicando el πρός τι dicen unánimes que el πρός τι o lo relativo es lo que se piensa en relación a otro objeto (πρὸς ἑτέρῳ νοούμενον). Si tuviera realidad, lo definirían diciendo que es *lo que existe* para otra cosa. Luego no hay nada real en él [543].

De hecho, los mismos estoicos afirman concordes que el πρός τί πως ἔχων, o lo cuasi-relativo, no tiene realidad (ὕπαρξις δὲ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς).

Entre los varios argumentos parecidos a este que añade, uno de ellos se funda en que lo relacional cambia sin modificación alguna interna.

De que lo cuasirrelativo pensado no tenga realidad no se sigue que tampoco lo relacional la tiene; así es que del argumento mismo de Sexto nada podemos deducir. El testimonio de Sexto tiene además contra sí que es completamente opuesto a otro testimonio y argumento de Simplicio. Para el comentador de las categorías aristotélicas, no sólo lo relativo tiene realidad sino que también lo cuasirrelativo tiene perfecta realidad, puesto que por oponerse a lo diferencial son igual a lo relacional, y lo relacional a su vez incluye lo diferencial, que es una realidad cuyos ejemplos son lo dulce y lo amargo. La conclusión última para Simplicio es que lo relacional y lo cuasirrelativo son una misma cosa con diversos nombres:

Πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην ἀκριβολογίαν τῆς τοῦ ἑνὸς γένους διαιρέσεως ῥητέον

A estas sutilezas de los estoicos (dice), que dividen en dos un mismo género (el

τὸ ὄν. Καὶ τὸ μὴ ἄνθρωπον σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ μὴ τρίπηχυ τὸ μὴ εἶναι τοσονδί.

543 Sextus, *Adu. math.*, VIII, 453-454.

ὅτι οὐ κατὰ τὰ πράγματά ἐστιν ἡ διαφορὰ τοῦ πρός τι καὶ τοῦ πρός τί πως ἔχοντος, ἀλλά κατὰ τὴν λέξιν μόνην· ἐπ' ἴσης γὰρ ἄμφω κατά τε διαφοράν τινα ὑποῦσαν καὶ κατὰ τὴν πρὸς ἄλλο σχέσιν ὑφίστανται· τὸ δὲ ὅπου μὲν τὴν διαφορὰν μᾶλλον προσπίπτειν, ὅπου δὲ τὴν σχέσιν μᾶλλον μὴ ποιεῖν γενικὴν διαφοράν. καὶ ὅτι μὲν τοῖς πρός τι μετὰ τοῦ οἰκείου χαρακτῆρος καὶ ἡ σχέσις συνυφίσταται, παρὰ πάντων ὁμολογεῖται· ὅτι δὲ καὶ τοῖς πρός τί πως ἔχουσιν ἀνάγκη χαρακτῆρα ἐνυπάρχειν τοῖς ὑποκειμένοις, ἱκανῶς ὁ Βόηθος ἀπέδειξεν. καὶ αὐτόθεν δὲ τοῦτο πρόδηλον· οὐ γὰρ ἔχει φύσιν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ πρὸς ἕτερον σχέσις ὑφίστασθαι, ἀλλ' ἀνάγκη αὐτὴν ἐν τῷ κατὰ διαφορὰν χαρακτῆρι ἐνυπάρχειν· ὁ δὲ χαρακτὴρ οὗτος ὅπου μὲν ποιότης ἐστίν..., ὅπου δὲ ποσότης... ἐπὶ δὲ τοῦ ταὐτοῦ καὶ παραδόξως τὸ πρός τι ὑπάρχει.

de la relación), hay que advertir que entre lo relacional y lo cuasirrelativo no hay una diferencia real, sino sólo nominal, pues ambos tienen como fundamento una misma diferencia y ambos son a su vez fundamento de la relación. La circunstancia de que unas veces se acentúa más la relación, y otras la diferencia, no es motivo suficiente para establecer dos categorías. Ellos mismos confiesan que el πρός τι ha de encerrar en sí una diferencia que es fundamento de la relación. Y que lo cuasirrelativo contiene también en sí un carácter lo atestigua Boeto, aunque ya de por sí es ello suficientemente claro, pues el mero referirse a otro no puede sustentarse en sí mismo, sino que es preciso que lo haga con carácter (ἐν τῷ κατὰ διαφορὰν χαρακτῆρι). El cual carácter unas veces será la cualidad, otras la cantidad... En cuanto al ejemplo de estar uno a la derecha de otro, supone toda una serie de cualidades internas[544].

Aunque el testigo en que Simplicio funda su ataque contra la Estoa no sea un autor de estoicismo indiscutible, pues en las mismas categorías hizo un cuadro diferente en el libro περὶ τοῦ πρός τί πως ἔχοντος, es indiscutible que Simplicio veía en ellas, y por lo tanto en el τὸ τί o género supremo de todas las categorías estoicas, algo real. Así que tenemos a la Estoa cogida entre dos fuegos: Sexto Empírico que les arguye en el supuesto de que sus categorías son entes de razón, y Simplicio de que son realidades absolutas.

Antes de dejar a Sexto advirtamos la orientación que toma el argumento arriba indicado, al decir que lo relacional no pueda ser una cosa real porque puede cambiar sin ningún πάθος. Ahora bien, nada real puede cambiar sin ningún κατὰ διαφοράν. Luego lo relacional no es real. Ya hemos visto que la Estoa concedía la mayor parte de estos silogismos, por lo que hace al πάθος. Sexto supone que también para lo relacional es válido. Pero no sigue.

Simplicio nos dice expresamente[545] "que lo dulce no cambia sino se altera su *fuerza*". ¿Hay contradicción entre Simplicio y Sexto? Sexto emplea, en vez de δύναμις, la palabra πάθος. Ahora bien, no recordamos pasaje alguno en que un estoico aplique la palabra πάθος *directamente* al *lógos* o a alguno de los elementos completamente activos. La nota más saliente del πάθος es que consiste en una rebeldía al *lógos*, es una sentencia que se sale de los límites señalados por la razón; por lo tanto no puede venir de él,

544 Simplic., *In categ. Arist.*, 43 r, 166, 30 ss.
545 SVF, II, 133, 5.

sino más bien de la materia que nos seduce y engaña, es decir, del elemento pasivo. Las categorías activas nos dan los elementos constructores de la personalidad humana; el πάθος constituye un proceso regresivo de la materialización y de destrucción de esa personalidad [546].

Posidonio reprende la expresión de Crisipo, de que los afectos entran en el hombre mediante impresiones falsas, y por lo tanto los afectos son algo contrarios al *lógos* [547].

De ahí que el nombre mismo de πάθος sea un término que no entra en ninguna de las categorías. Como largamente explica Galeno a base del tratado de Crisipo τὸ περὶ παθῶν ἠθικόν, el nombre de πάθος está trasladado de los cambios que experimenta el cuerpo a los que sufre el alma humana, cuando no ha llegado a la cumbre de la sabiduría [548].

El alma del sabio no está sometida al πάθος sino a la que es todo lo contrario, a la εὐτονία. Porque así como la salud del cuerpo consiste en una εὐκρασία especial, así también el alma necesita su εὐτονία, que no es sino el "tenor" o la ἕξις o τόνος, con otros nombres. Ahora bien, el πάθος [549] no es sino la disconformidad o interferencia del alma en su parte inferior con ese tono o tensión general que el *lógos* exige en cada individuo. La equivalencia entre la ἕξις de la persona y el τόνος, "tono", la confirma Crisipo al decir que la ἕξις no es sino aire, que es lo que da cohesión al cuerpo, y el aire es lo que con fuerza y cohesión constituye para cada uno de los objetos capaces de ἕξις la causa última de su cualidad integral, como de la dureza para el hierro... [550].

Séneca explica ampliamente la conexión que existe entre la *intentio,* que es reflejo de la unidad que cada ser tiene en sí mismo, y el espíritu. Esa *intentio,* que es causa de la fuerza de cada ser, es algo intransferible, algo que va con la individualidad:

Esse quaedam in rerum natura uehementia magnique impetus, nunc sic colligendum: nihil sui intentione uehementius est... [551].	Que hay seres en la naturaleza dotados de un gran ímpetu violento, lo probamos así ahora: nada hay más violento que su tensión...

Por lo dicho nada encontramos que nos obligue a suscribir con Sexto su afirmación de que el *lógos* es incapaz de πάθος. Pero hemos incurrido en otra dificultad, que es la siguiente: Según Séneca y Simplicio hemos subrayado la posibilidad que admite la Estoa de que el individuo vaya cambiando; los hábitos son capaces de mayor o menor tensión, aunque no lo es la "constitución"; ¿cómo es posible que si esa ἕξις consiste en una tensión de-

---

546 SVF, III, 377 ss. *De placitis Hippocr.,* V, 5; V, 463 K.
547 Galeno, *De plac. Hippocr. et Plat.,* 442 Mü., V, 2; V, 437 K.
548 SVF, III, 471.
549 Cfr. SVF, III, 473.
550 SVF, II, 449.
551 Séneca, *Nat. quaest.,* II, 8-9.

terminada que individualiza cada ser y cada persona, esa tensión o tono personal sea capaz de aumento y disminución? Cambiar una tensión de un grado determinado para pasar a otro es deshacer la primera para tener otra completamente distinta. Admitir cambios en el tono personal sería equivalente a destruir la unidad personal del hombre. Y sin embargo, la Estoa no llegaba a esa conclusión demoledora; esto es lo que causa admiración a Alejandro de Afrodisia cuando dice:

Τοιαύτη γὰρ ἡ τονικὴ κίνησις κατ' αὐτούς. εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦτο δή, ὅ καλοῦσιν ὄψιν, μόνον κινεῖται τὴν προειρημένην κίνησιν, ἣν λέγουσι τονικήν, ἄλογον τὸ ἐπὶ μόνου τούτου λέγειν οὕτω, καίτοι γε οὔ φασιν. τὸ δὲ ὅλον ἀπορίας ἔχει πολλὰς ἡ περὶ τῆς τονικῆς κινήσεως δόξα. πρῶτον μὲν γὰρ ὁμοειδές τι ὂν αὐτὸ ἑαυτὸ κινήσει, ὃ ἀδύνατον δείκνυται προχειριζομένοις τὰς καθέκαστα κινήσεις. ἔπειτα, εἴπερ ἕν τι συνέχει τόν τε σύνολον κόσμον ἅμα τοῖς ἐν αὐτῷ καὶ καθ' ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους σωμάτων ἐστί τι ὃ συνέχει, πῶς οὐκ ἀναγκαῖον ταὐτὸν ἅμα τὰς ἐναντίας κινεῖσθαι κινήσεις;

Tal es su movimiento tónico. Aplicando este *pnéuma* a la vista, si sólo tiene este movimiento tónico, es absurdo, aunque no lo digan. Todo este sistema (estoico, tiene un sinnúmero de aporías, por la opinión del cambio del tono anímico. Porque lo primero, resulta que una cosa que es idéntica en toda su extensión se mueve a sí misma; lo cual es absurdo para el que estudie cada clase de movimiento en particular. Además, dado que es una sola cosa la que da su cohesión a todo el mundo y a las partes de él, y por otro lado cada una de esas partes corpóreas es también un nuevo principio de cohesión para sí mismo, ¿cómo evitar el absurdo de que una cosa esté sometida a movimientos contrarios? [552].

La dificultad que Alejandro halló en la teoría estoica de la mezcla reaparece en la del movimiento. Salimos de una dificultad para entrar en otra. En la primera objeción de Sexto hemos dejado la relación estoica fluctuando entre la realidad y la no realidad. Al analizar su nueva objeción sobre el πνεῦμα, toda la personalidad humana oscila entre la posibilidad y la imposibilidad de admitir cambios individuales, o mejor, de movimientos del *lógos* de la propia personalidad. La duda puesta en otra forma es de saber si hay en el hombre actos propios no idénticos con la actuación del *lógos* universal, que es la cuestión que hemos dejado pendiente, lo mismo al analizar la conciencia de la personalidad en Posidonio, Arquedemo y Séneca que al estudiar la cuestión de la libertad humana en Crisipo.

Plotino, en su crítica de las categorías, tropieza en la misma dificultad:

Καὶ γὰρ ὡς ἀσύνετον αὐτοῖς καὶ ἄλογον τὸ τὶ τοῦτο καὶ οὐκ ἐφαρμόττον ἀσωμάτοις καὶ σώμασι· καὶ διαφορὰς οὐ καταλελοίπασιν, αἷς τὸ τὶ διαιρήσουσι· καὶ τὸ τὶ τοῦτο ἢ ὂν ἢ μὴ ὄν ἐστιν. εἰ μὲν οὖν ὄν, ἕν τι τῶν εἰδῶν ἐστιν·

Porque ¿qué cosa tan irracional e incomprensible como ese τὸ τί? Porque es imposible que abarque simultáneamente lo corpóreo y lo incorpóreo, ni nos han dejado los estoicos criterio alguno para distinguir lo que dentro de ese τὸ τί distin-

552 Alex., *De anim. lib. mant.*, 131, 2; SVF, II, 448.

εἰ δὲ μὴ ὄν, ἔστι τὸ ὂν μὴ ὄν, καὶ μυρία ἕτερα.

guen. Porque una de dos: o ese τί es ente o no lo es; si es ente resulta uno de los εἶδος; si no lo es, este *ens* al mismo tiempo es ser y no-ser y mil cosas más [553].

Mas arriba copiamos la dificultad que Alejandro de Afrodisia traía contra las categorías estoicas, especialmente contra la del τὸ τί, como género supremo; el único subterfugio que veía contra su argumentación era la doctrina estoica de que sólo los cuerpos tienen ser, y a la verdad ante esa respuesta la argumentación de Alejandro se hace inofensiva. Pero estas últimas palabras de Alejandro podrían inducir a creer que toda la discusión tiene sus raíces solamente en la diferencia verbal de que los estoicos no querían llamar *ser* sino a lo corpóreo, mientras que otras escuelas extendían ese calificativo a la materia, al lógos y los entes mismos de razón, como lo son las sustancias segundas de Aristóteles. Si así fuera, la Estoa en sus últimos fundamentos metafísicos no sería más que un juego de palabras, y sería la filosofía de las paradojas en el sentido menos noble de la palabra.

No creemos que tal interpretación de la Estoa responda a la realidad. En la última cita de Alejandro, a que hemos aludido, y en el pasaje paralelo de Séneca, figuran dos conceptos claves de la mentalidad estoica. Es lo "opinable" (δοξαστόν) de Séneca y el ἐννόημα de Alejandro, los cuales son *algo* en la naturaleza de las cosas, aunque no sean seres. Ese ἐννόημα no lo admitía ni Aristóteles ni Platón en la forma característica de la Estoa. Para Platón, el νοῦς o *lógos* era una realidad separada de todo lo visible, que aspiraba a la dignidad de realidad única. Para Aristóteles existía también el *lógos,* pero como producto de la razón humana más que como principio de las formas que está incluido en las mismas cosas. Simplicio nos da la fórmula significativa de que los estoicos dicen en un pasaje arriba citado:

Τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων... διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς ἐννόημα καὶ ἰδιότητα ἀπολήγουσαν, οὔτε χρόνῳ οὔτε ἰσχύι εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιουτότητι, καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις.

La cualidad general que destaca en los cuerpos es el principio diferencial de la *ousía,* no separable por sí misma (como las formas platónicas), sino que termina en un ἐννόημα y una ἰδιότης (en una idea y en una propiedad característica), que no es producto ni del tiempo ni de ninguna fuerza, sino de su propia peculiar *hecceidad,* bajo la cual se verifica la génesis de la cualidad [554].

La τοιουτότης —al pie de la letra, *talidad*— creemos responde de hecho a la *ecceidad,* es decir, a la persona.

---

553 Plotino, *Ennead.,* VI, I, (42), es decir, de la última época, la más antiestoica.
554 Simpl., *In categ. Arist.,* 222, 30 ss.; SVF, II, 378.

Ya Zenón separaba los ἐννοήματα de la realidad, pero sin que significaran algo irreal[555]. El mismo Simplicio confirma la propiedad de esta cualidad suprapredicamental, que es algo irreal pero incomprensible e independiente de la *ousía*. Con todo, es un cuerpo; Simplicio continúa diciendo:

Τούτου δὲ ἔτι ἀτοπώτερον λέγεται τὸ μὴ ἔχειν ὑπόστασιν τὰς ποιότητας... ὡς ἀνυποστάτου οὔσης τῆς ποιότητος, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἦν ἀποδιαληπτὴ καθ' ἑαυτὴν ὥσπερ ἡ οὐσία, ἀλλ' ἐννοίᾳ καὶ ἰδιότητι χωριζομένη.

Todavía es más extraño lo que dicen, de que la cualidad no tiene ninguna *hypóstasis*[556], al pensar que la cualidad, en cuanto pensada, resulta algo que perdura sin sujeto, no como la *ousía*, que es directamente comprensible, sino que se diferencia por el pensamiento y por su propiedad[557].

Aquí volvemos a preguntar: ¿cómo se puede explicar este pasaje en la teoría del materialismo estoico? Simplicio trata ahora de hallar una contradicción en la propiedad de la τοιουτότης:

Πῶς δὲ λέγουσιν «καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις», εἴπερ ὁμοούσιοί εἰσιν τοῖς ἀποτελουμένοις ὑφ' ἑαυτῶν, ἐπειδὴ καὶ αὗταί εἰσιν σωματοειδεῖς σύνθετοί τε καὶ αὗται παραπλησίως εἰσίν;

¿Cómo dicen los estoicos que en esta τοιουτότης (= personalidad) tiene su origen el ποιόν? En su opinión, con todo, esta τοιουτότης es igual a lo que brota de ella, que es el ποιόν; porque ambas cosas son corporales, y compuestas, y casi idénticas[558].

En este pasaje parece que Simplicio ha olvidado la exposición del ποιόν y su distinción respecto a la ποιότης. La cualidad, es decir, la forma individual, es el principio último de toda actividad y del ποιόν: éste brota mediante la actividad de la ποιότης y, por su parte, es causa de otra ποιότης nueva y más elevada.

Las conclusiones de los problemas hasta ahora analizados podríamos condensarlas en los siguientes puntos:

1.°) La personalidad humana no es para la Estoa un ser ni en el sentido de la filosofía actual ni de la filosofía antigua.

2.°) La personalidad humana tampoco es un no-ser o una ficción.

3.°) La personalidad humana es algo superior al ser; la podríamos llamar ὑπερουσία; los neoplatónicos la situarán ἐπέκεινα τῆς οὐσίας[559]. Es principio último permanente de las acciones de cada individuo, y elemento directo de la configuración total del hombre, lo mismo en su manera de ser interna que en su estructuración orgánica externa.

4.°) Es algo *relacional* (πρός τί πως ἔχον); no algo *relativo* en el sentido predicamental de Aristóteles.

---

555 Cfr., SVF, I, 65.
556 Es decir, ningún sujeto del cual sea dependiente, como lo son los accidentes respecto de la sustancia; Arnim ha omitido este pasaje importante.
557 Simplic., *l. c.*
558 *L. c.*, 223, 9 ss.
559 Plato, *Republ.*, 509 B, 9.

En el problema de la identidad personal no podemos llegar a una teoría fija y constante. Aun los pasajes que conservamos relativos a la inmortalidad no concuerdan del todo entre sí. Crisipo [560] decía que rodando los períodos de los tiempos volveríamos nosotros a la misma figura que actualmente tenemos. Mas por Orígenes vemos que aun esta sentencia venía envuelta en distinciones sutiles que no es fácil comprender cómo las defendieron sus autores [561], pues parecían asegurar que no volvería el mismo Sócrates sino otro absolutamente idéntico a Sócrates. Este futuro Sócrates se casaría con una mujer completamente igual a Xantipa, y sería acusado por dos acusadores idénticos a Anyto y Meleto. ¿Sería esta opinión, combatida por Orígenes, tesis propia solamente de algunos estoicos que en este punto seguían a Panecio, adversario de la inmortalidad humana, pero que al mismo tiempo querían ser fieles a la tesis tradicional de la conflagración universal y nueva formación del mundo? Según una explicación generalizada (aunque con excepciones como la de Séneca) de este dogma fundamental de la Estoa, todas las formas humanas y no humanas del mundo se salvarán en la conflagración universal. A ella caminamos por leyes inmutables de la *heimarméne,* en porciones dispersas de *lógos* seminales que de nuevo comenzarán a desplegar la fuerza latente que en ellos reside. ¿Conseguirá el individuo humano salvar su individualidad reducido a esa especie de núcleos espirituales? La cuestión es dudosa para los estoicos. Si alguno, el sabio debe tener esperanzas de perdurar en esa forma más o menos latente en la que tampoco se sabe cuál pueda ser la felicidad que cada individuo podría gozar. No nos podemos detener a estudiar este punto de la filosofía de la Estoa; pero una cosa quisiéramos notar y es que la inmortalidad del estoico antiguo (en contra del proceso seguido por Séneca) parece partir ante todo de principios filosóficos; las creencias religiosas son más bien para él una razón en contra para admitir la inmortalidad pues no aprueban en modo alguno una inmortalidad de la cual se aproveche la divinidad para compensar con premios y castigos las desigualdades en que la justicia humana incurre en esta vida. Desde este punto de vista el influjo de las creencias religiosas es contrario al que tienen en la filosofía de Platón. Sócrates recurre a los castigos y premios posteriores a la muerte para fundar en ellos la razón última en que se basa la justicia humana. Así es como la defendía victoriosamente contra la crítica implacable y demoledora de Kalikles. Séneca procede en otra forma que podríamos llamar metafísica de la religión al inclinarse a la teoría de la inmortalidad por contemplación religiosa.

Mas ¿por qué no sacó la Estoa (como conclusión evidente de su dogma de la ἐκπύρωσις y de la permanencia de los *lógos seminales* que corresponden a la individualidad de cada hombre) la persuasión filosófica de la identidad personal absoluta? La razón última la creemos encontrar en la exagera-

560 Cfr. Lactant., *Div. inst.,* VII, 23; 623.
561 *Contra Celsum,* IV, 68; A, II, 626.

da dignidad que en su concepto obtiene el hombre sabio en comparación de los demás hombres. Muchos hombres no llegan a ser verdaderos hombres. Este principio ha de dificultar también el desarrollo de las doctrinas sociológicas de la Estoa y ha sido el tropiezo grande para la perfecta construcción de su edificio dialéctico y psicológico de la personalidad individual.

5. La distinción interpersonal. Conforme a esta exposición del tema de las categorías, comprendemos mejor ahora el sentido del ἰδίως ποιόν, y con eso también el concepto de persona. Ahora bien: ¿cómo se pueden separar mutuamente diversas personas? Por desgracia, los restos del sistema estoico no nos permiten una reconstrucción completa de esta teoría.

Crisipo cree que dos ἰδίως ποιοί no pueden estar simultáneamente en una *ousía*, es decir, en un trozo de materia no pueden coexistir dos formas de individuación. ¡He aquí una frase importante para los que juzgan al estoicismo como sistema panteista! Pues el que existan diversas formas de individuación en el mundo sensible es un hecho que los estoicos aceptan lo mismo que nosotros. A diversas formas de individuación corresponden diversas porciones de la materia. Por lo tanto, la separación mutua de las cosas y de los hombres es completa. Los seres son también distintos del mundo y de los dioses, porque también es distinto su ἰδίως ποιόν respecto de la forma básica o individual humana. El problema afecta al individuo-persona.

Examinemos más detenidamente la tesis de Crisipo, duramente impugnada por Filón. Filón defiende la eternidad del mundo especialmente contra el estoicismo antiguo y en particular contra Crisipo. Para ello arguye contra los estoicos *ex reductione ad absurdum*. Dice Filón que de la temporalidad pasajera del mundo resulta la destrucción de la Providencia, cosa que se les pasa a los estoicos. Esta consecuencia es una blasfemia contra Dios. Por lo tanto, la tesis estoica es falsa; hay que renunciar a la conflagración cósmica. Dentro de este contexto introduce Filón una paradoja de Crisipo, que contiene la frase aludida. Dice así Filón:

Νυνὶ δὲ τοσοῦτον δόξης ἀληθοῦς διήμαρτον, ὥστε λελήθασιν αὐτοὺς καὶ τῇ προνοίᾳ —ψυχὴ δ' ἐστὶ τοῦ κόσμου— φθορὰν ἐπιφέροντες ἐξ ὧν ἀνακόλουθα φιλοσοφοῦσι. Χρύσιππος γοῦν ὁ δοκιμώτατος τῶν παρ' αὐτοῖς ἐν τοῖς Περὶ αὐξανομένου τερατεύεταί τι τοιοῦτον· προκατασκευάσας ὅτι «δύο ἰδίως ποιὰ ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστῆναι», φησίν «ἔστω θεωρίας ἕνεκα τὸν μέν τινα ὁλόκληρον, τὸν δὲ χωρὶς ἐπιποεῖσθαι τοῦ ἑτέρου ποδός, καλεῖσθαι

Pero estos estoicos se desvían de la verdad de tal manera que creen ser pasajera la Providencia, que es el alma del mundo, sin que caigan en la cuenta de ella. Tan inconsecuente es su filosofía. Crisipo, el más importante entre ellos, incurre en su obra "Sobre el crecimiento" en cosas tan admirables como ésta. Después de enunciar la frase de que en una misma materia *(ousía)* no pueden coexistir dos principios de individuación (ἰδίως ποιά), dice: tomemos como ejemplo que estamos ante

δὲ τὸν μὲν ὁλόκληρον Δίωνα, τὸν δὲ ἀτελῆ Θέωνα, κἄπειτα ἀποτέμνεσθαι Δίωνος τὸν ἕτερον τοῖς ποδοῖν». ζητουμένου δή, πότερος ἔφθαρται, τὸν Θέωνα φάσκειν οἰκειότερον εἶναι. τοῦτο δὲ παραδοξολογοῦντος μᾶλλόν ἐστιν ἢ ἀληθεύοντος. πῶς γὰρ ὁ μὲν οὐδὲν ἀκρωτηριασθεὶς μέρος, ὁ Θέων, ἀνήρπασται, ὁ δ' ἀποκοπεὶς τὸν πόδα Δίων οὐχὶ διέφθαρται; «δεόντως» φησίν' «ἀναδεδράμηκε γὰρ ὁ ἐκτμηθεὶς τὸν πόδα Δίων ἐπὶ τὴν ἀτελῆ τοῦ Θέωνος οὐσίαν, καὶ δύο ἰδίως ποιὰ περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον οὐ δύνατ' εἶναι. τοιγαροῦν τὸν μὲν Δίωνα μένειν ἀναγκαῖον, τὸν δὲ Θέωνα διεφθάρθαι.»

un individuo completamente sano y ante otro mutilado, al que le falta una pierna. El individuo sano se llama Dión; el mutilado, Theón. En esta hipótesis, cortemos la pierna a Dión. Si se pregunta ahora quién de los dos se ha perjudicado, contesta: "Propiamente Theón". Pero esto es más un alarde de expresiones paradójicas, que búsqueda real de la verdad. ¿Cómo Theón que no ha sido mutilado en ningún miembro, ha podido ser el perjudicado, y no Dión, al que se le ha cortado el pie? Necesariamente, dice Crisipo, porque Dión, que perdió un pie, recibió la materia incompleta de Theón; es decir, Dión volvía a la materia incompleta de Theón, y dos individuos no pueden hallarse en el mismo sujeto. Por eso es necesario que Dión permanezca y Theón sufra la φθορά es decir, que desaparezca Theón en cuanto tal[562].

Filón tomó este pasaje del libro περὶ αὐξανομένου. ¿Qué libro era éste? El catálogo de Diógenes Laercio no contiene la sección de teología y cosmología; por lo tanto, sólo podemos fijar la naturaleza de este escrito indirectamente por medio de Posidonio y Alejandro de Afrodisia.

La obra trataba sobre el crecimiento. Alejandro vuelve muchas veces sobre la teoría estoica del crecimiento. El crecimiento de un ser orgánico y la incandescencia del hierro en el fuego son para los estoicos dos pruebas principales para justificar la teoría de la compenetración de los cuerpos[563]. Este último pasaje de Alejandro lo hemos estudiado más arriba (p. 190), para establecer la relación de estas doctrinas físicas y teológicas. Lo mismo hemos advertido acerca de la exposición de Reinhardt sobre la teoría del cambio en Posidonio, que a nuestro juicio contiene indirectamente su doctrina antropológica[564].

El método que usa Alejandro en su ataque es contrario al procedimiento de Filón. Alejandro impugna la teoría estoica del crecimiento, porque cree ver en ella el fundamento de la teoría de la compenetración y la incompenetración, como base de toda la teología y cosmología del Pórtico. Filón ataca

---

562 Filón, *De aetern. mundi*, c. 9, 15-16, ed. Cumont; c. 14, 87, ed. Wend., A, II, 397.

563 Cfr. Alexander de Aphr., *De mixtione*, 233, 14 ss., 234, 23 ss., ed. Bruns, SVF, II, 735; pág. 226, 34 ss.: SVF, II, 475.

564 También San Agustín dio el título *De quantitate animae* a su conocido diálogo, donde trata cuestiones antropológicas con criterio estoico. Diversas ideas de San Agustín son semejantes a los pensamientos de Cicerón en *De natura deorum*, II, 115-119, donde Cicerón habla de la conflagración cósmica y de "coagmentatio naturae", a base de Crisipo (Cfr. § 119).

primeramente la tesis principal y el escrito *Sobre el crecimiento* con su paradoja solamente para corroborar su argumento principal.

No es casual el que la teoría sobre el cambio de Posidonio trate también sobre las μειώσεις y αὐξήσεις, y que los nombres de Dion y Theón aparezcan dos veces en estos pasajes.

A base de este hecho podemos determinar algo más exactamente la teoría sobre el crecimiento, que Filón tomó de la paradoja de Crisipo. Se trata de una cuestión que no sólo pertenece a la física en el sentido moderno, sino que es un problema físico que Crisipo y Posidonio desarrollan como fundamento de la antropología. En buena lógica, el ἰδίως ποιόν no sólo es principio de individuación de cosas materiales, sino también de seres vivos y principalmente del hombre. Ni directamente, ni de las palabras de Crisipo y del pasaje de Posidonio podemos deducir si en realidad, como lo indica Filón, en este complejo del ἰδίως ποιόν se tienen en cuenta las formas básicas de todo el mundo y de los dioses en la obra de Crisipo. Según la exposición de Alejandro parece que sí, pero no necesitamos esta ulterior relación para la explicación de la personalidad humana.

En una misma materia no pueden coexistir dos ἰδίως ποιά. No podemos saber por documentos directos si, al revés, un ἰδίως ποιόν puede estar en dos sujetos o trozos de materia. De suyo consideramos como una *contradictio in adiecto* el que se hable de dos materias con desdoblamiento de "una" individuación. Si Crisipo hubiera pensado que la divinidad y la Providencia coexisten como individuos diversos en una sola *ousía,* como Filón trata de explicarlo, o que Zeus simultáneamente es un individuo único, forma del mundo visible y del espacio invisible más allá del cosmos, en este caso sería irreprensible la impugnación de Filón. No vamos a detenernos más en este punto, a fin de estudiar la posibilidad que tenía Crisipo para defender su posición contra las objeciones de Filón. La concepción de la separabilidad absoluta del individuo respecto de otras personas está ya suficientemente clara. Según esta teoría, los estoicos no podían aceptar al pie de la letra refranes sobre la amistad, tal como el "amicus alter ego", "amicorum anima una" [565]. En suma. La alegoría —llamésmola así— de Crisipo, se explicaría diciendo, que si un hombre o ser inferior a *Dión* (que es Dios) participa de Dios, el hombre (*Theón*) se diviniza, sin que Dios deje de ser Dios.

La expresión estoica del ἰδίως ποιόν manifiesta con suficiente claridad una idea de diferenciación. Y puesto que este ἰδίως ποιόν proviene del *lógos* y no de la materia, en último resultado tenemos que aceptar que el *lógos* es en el Pórtico el último principio de individuación, por el cual cada ser se distingue no sólo de los seres pertenecientes a otros reinos de la naturaleza, sino también de individuos de la misma especie.

---

565 Cfr. En contra: Wilamowitz, *Antigonos von Karystos,* 121; Ibscher, *Der Begriff des Sittlichen bei Panaitios,* 50.

Aristóteles tenía que deducir una consecuencia diametralmente opuesta, pues para él las formas se derivan de la potencialidad de la materia: "forma deducitur expotentia materiae" habría de decirse en el aristotelismo medieval, y no del *lógos*. Otro tanto debe decirse de la generación y del crecimiento.

6. El sabio. Ya hemos tocado las cuestiones del sistema estoico más esenciales relativas a la personalidad humana. Nos falta una supervisión crítica sobre el resultado final de nuestra investigación. Un defecto, al que hemos aludido ya arriba, consiste en que no hemos hablado en general de la personalidad humana, sino solamente sobre la personalidad del hombre perfecto. El ἰδίως ποιόν indudablemente tiene que ser una cualidad real, una ποιότης. Probablemente la mayoría de los hombres no consiguen esta cualidad. En la última investigación de Séneca aparece este defecto con bastante claridad.

Por lo tanto, ¿qué es el sabio estoico? Por de pronto, se diferencia de sus semejantes imperfectos en la profesión de su vida. La vida del sabio está dedicada principalmente a la contemplación. Boll[566] ha expuesto en general lo siguiente sobre la vida contemplativa de la antigüedad clásica:

> Durante mil años, desde el siglo v a. C. hasta los últimos herederos de la cultura antigua, hasta Boecio, a quien aun en la cárcel consuela y da alas el conocimiento de la naturaleza y de la esencia de las cosas, no se rompe la cadena de la glorificación de la vida teorética como única que verdaderamente da la felicidad.

Respecto a la tarea vital del sabio merecen los estoicos un puesto de honor. Pero esto no quita que el estoico cumpla con el mayor esmero otros deberes sociales.

El sabio es atento y cortés para todos, ante todo para los superiores y para todos aquellos que han contribuido en su educación. Su cortesía no se limita a un comportamiento externo, sino que aun interiormente tiene la mayor consideración, aunque no sea más que en meros pensamientos respecto a personas dignas de veneración. Séneca describe de la siguiente manera la actitud interna y externa que guarda él respecto de personajes de sus antepasados, maestros y superiores:

Quidni ego magnorum uirorum et imagines habeam incitamenta animi et natales celebrem? Quidni ego illos honoris causa semper appellem? quam ueneratianem praeceptoribus meis debeo, eandem illis praeceptoribus generis humani, a quibus tanti boni initia fluxerunt. Si consulem uidero aut praetorem, omnia, quibus honor haberi honori solet, faciam: equo desiliam, caput adaperiam, semita cedam. Quid ergo?

¿Por qué no voy a tener las imágenes de los grandes varones como estímulos del alma y he de celebrar sus fiestas natales? ¿Por qué no he de invocarlos siempre para honrarlos? La misma veneración que debo a mis maestros debo también a los maestros del género humano, de quienes provienen los comienzos de tantos bienes. Si viere a un cónsul o a un pretor, haré todas aquellas cosas con las cuales se hon-

[566] Boll, *Vita contemplativa,* Sitzgsber. Heid. Ak. Wiss., 8, 1920, 16.

Marcum Catonem utrumque et Laelium sapientem et Socratem cum Platone et Zenonem Cleanthenque in animum meum sine dignatione summa recipiam? ego uero illos ueneror et tantis nominibus semper adsurgo.

ra a las dignidades: bajaré del caballo, me descubriré, les cederé el paso. Pues ¿qué? ¿Admitiré en mi mente a ambos Marco Catón, al sabio Lelio y a Sócrates con Platón, a Zenón y Cleantes dentro de mi espíritu sin los máximos honores? Yo los venero, y al oír nombres tan grandes siempre me pongo en pie [567].

El traje del sabio es sencillo, su mesa es modesta. Con su mujer se muestra amable, pero sin apasionamiento. El sabio no abandona los negocios familiares. Asegurará la inspección de los negocios, pero sin impedir la libertad natural de sus subordinados en el cumplimiento de sus deberes. Finalmente se hará extensiva sobre su familia la paz interna de que goza el sabio; pues su virtud consta al mismo tiempo de sabiduría y poder; sabiduría para conocer en cada caso lo más apropiado, y poder para realizarlo. Tal es la naturaleza del *lógos*.

Esta imagen amable de la vida del sabio sólo es un pequeño retazo de su felicidad y de la cumbre de la virtud, que hermosea su alma y su vida social [568]. Esta felicidad y estas virtudes no son sólo un ideal, sino también una realidad. Sería desconocer lo que es la sabiduría el dudar de la felicidad que va unida internamente a la persona del sabio. En realidad, el motivo por el que los hombres no se consagran a la virtud consiste en que no admiten la posibilidad de una bienaventuranza así en una vida sublime. Algo parecido debía ocurrirle también a Cicerón, que se detiene en la exposición de toda la serie de las paradojas o maravillas recogidas por los estoicos, para celebrar la figura del sabio estoico. Cicerón dice lo siguiente:

Atrocitas quidem ista tua (Antiochi) quo modo in ueterem Academiam inruperit, nescio: illa uero ferre non possum, non quo mihi displiceant, sunt enim Socratica pleraque mirabilia Stoicorum, quae παράδοξα nominantur: sed ubi Xenocrates, ubi

No sé cómo llegó a la antigua Academia esta tu atrocidad, Antíoco. Pero no puedo tolerar aquellas cosas que se llaman paradojas, no porque me desagraden, pues son de origen socrático casi todas las maravillas estoicas. Pero ¿dónde las trató Xe-

567 Séneca, *Ep.* 64, 9, 10. El culto a los muertos, que Séneca presupone aquí como una obligación del todo natural, nos plantea el problema sobre la aceptación real que el Pórtico prestaba a los lazos sociales y reales con los muertos. Para contestar a esa pregunta carecemos de los conocimientos necesarios. Es posible que este pasaje sea una representación solamente de las costumbres del ambiente de Séneca. Con todo, entre los romanos el culto a los muertos era mucho más profundo que entre los griegos, como lo atestigua Poland: "En este terreno Roma es evidentemente superior a Grecia. Mientras las asociaciones romanas se basaban precisamente en asociaciones de sepelios, en Grecia no aparecen asociaciones especiales, para los entierros. Además todo cuanto encontramos de preocupación por los muertos, en buena parte proviene del influjo romano". Con razón añade Poland: "Esto resulta más extraño, porque entre los griegos el aprecio de los muertos no aparece menor que entre los romanos, especialmente cuando se pretende hacerlos héroes" (Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens,* 503).

568 Cfr. SVF, III, 544-684.

Aristoteles ista tetigit? hos enim quasi eosdem esse uultis. Illi umquam dicerent, sapientes solos reges, solos diuites, solos formosos? Omnia, quae ubique essent, sapientis esse? neminem consulem, praetorem, imperatorem —nescio an ne quinqueuirum quidem quemquam— nisi sapientem? postremo, solum ciuem, solum liberum? insipientes omnes peregrinos, exsules, seruos, furiosos? Denique scripta Lycurgi, Solonis, duodecim tabulas nostras non esse leges? ne urbes quidem aut ciuitates nisi quae essent sapientium? Haec tibi, Luculle, si es adsensus Antiocho, familiari tuo, tam sunt defendenda, quam moenia.

nócrates o Aristóteles? (Porque pretendéis que éstos sean lo mismo). Pero ¿han dicho alguna vez que sólo los reyes son sabios, que sólo lo son los ricos, sólo los hermosos? ¿Dijeron que todas las cosas que hay en todas partes son del sabio? ¿Que todo cónsul, pretor, general y no sé incluso si quinqueviro, es sabio? ¿Finalmente, que sólo él es ciudadano y libre? ¿Que los no sabios, todos son extranjeros, desterrados, esclavos y locos? ¿Por fin, que los escritos de Licurgo, Solón y las Doce Tablas no son leyes? ¿Y que tampoco hay poblaciones o ciudades, sino las de los sabios? Oh Lúculo, si crees a Antíoco, tu amigo, tienes que defender todo esto lo mismo que las murallas [569].

No queremos detenernos en buscar los motivos con los que el Pórtico defendía cada una de estas opiniones paradojales, que casi siempre coinciden con la definición de alguna de las propiedades del sabio. Todas ellas tienen una base común, que se puede precisar y exponer con la mayor claridad. Por eso citamos un caso concreto, tomado inmediatamente de la descripción del sabio, que hemos aducido. Sexto transmite la siguiente paradoja moral del Pórtico:

Ὅθεν καὶ ὁ ἔχων ταύτην σοφός ἐστιν (ἐπιστήμην γὰρ εἶχεν ἀληθῶν) καὶ οὔποτε ψεύδεται, κἂν ψεῦδος λέγῃ διὰ τὸ μὴ ἀπὸ κακῆς ... αὐτὸ διαθέσεως προφέρεται... Προφανὲς τοίνυν ἐστὶν ὅτι καὶ τὸ ψεῦδος λέγειν τοῦ ψεύδεσθαι κατὰ πολὺ διενήνοχεν, ᾗ τὸ μὲν ἀπὸ ἀστείας γίνεται γνώμης, τὸ δὲ ψεύδεσθαι ἀπὸ πονηρᾶς.

El sabio, es decir, aquel que posee el conocimiento de la verdad, ciertamente puede decir una mentira, pero nunca mentirá porque su intención... no coincide con la mentira... Hay una diferencia entre decir una mentira y mentir realmente, pues el decir una mentira proviene a veces de la cortesía. En cambio, el mentir proviene siempre de una intención mala [570].

Lo contrario aparece en el hombre malo. Nunca puede ser sincero, aunque a veces diga la verdad. Le falta la suficiente ἐπιστήμη ἀληθοῦς para ser verdadero. Porque la causa del ἰδίως ποιόν en último término es la sabiduría, el *lógos*. Sólo el sabio es un hombre o una persona en el sentido pleno de la palabra.

---

569 Cicero, *Acad. pr.*, II, 136: SVF, III, 599.
570 Sextus, *Adu. math.*, VII, 42-45.

III

LÓGICA FILOSÓFICA Y LÓGICA FORMAL

A. PROBLEMAS BÁSICOS

1. ORIENTACIONES DE LA LÓGICA

La doctrina estoica quedaría incompleta sin un capítulo dedicado a la Lógica formal en sus relaciones con la Filosofía. Es tema de dificultades serias, objeto de discusiones enmarañadas entre los mismos estoicos y entre los historiadores. La raíz de la dificultad está en la diversidad de climas culturales en que floreció el Estoicismo y en los humanismos diversos donde se inspiran los críticos. En otras disciplinas las variaciones humanísticas son un atractivo de la curiosidad, pero en la lógica dificultan a los hombres para entenderse e incluso para querer entenderse. En la lógica estoica se dan tres direcciones determinadas por la diversidad de la cultura: a) La *demiúrgica* de Zenón, dirección cargada de un misticismo religioso-científico, en la que el crítico puede estar prevenido unas veces contra el carácter mítico y otras veces contra la religiosidad del filósofo en cuanto tal. b) La lógica *formal* o formalista de Crisipo, que sin liberarse del ambiente mítico-semita de Zenón, se deja influir por el formalismo griego, e introduce en la lógica procedimientos de cálculo algébrico, abandonando la lógica del sentido común del hombre corriente. Es una lógica deshumanizada. c) La lógica *senequista,* apenas estudiada más que en su aspecto literario y de sentido común, lógica también cargada de religiosidad, pero con una religión desmitologizada y tendencias personalistas, que el crítico positivista difícilmente puede combinar con el carácter racionalista o empirista de la ciencia. La dirección de Crisipo es la que principalmente atrae la atención del historiador. Su lógica formal constituía para los historiadores del siglo pasado —como Prantl y Zeller— [1] el aspecto más gris del pensamiento estoico.

[1] Sólo como reminiscencia histórica merece citarse la oposición antiestoica de C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande,* 2 vol., Leipzig (1858, reed. 1927). Prantl defiende que Crisipo no creó nada nuevo y que sus especulaciones carecen de todo valor (cfr. vol. I, págs. 404 ss.). La obra de Prantl ofrece al lector una gran copia de fragmentos y pasajes de comentaristas, que conservan su valor aun después de la aparición de SVF. El criterio de Prantl lo suscribe E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* III, 1, págs. 117 ss.

La rehabilitación de Crisipo es obra de los científicos de nuestra generación, que le aprecian más por sus atisbos matemáticos que por su aportación a la filosofía clásica, rama del saber que amenaza secarse y ocupa un puesto marginal en el cuadro de las ciencias. En esta orientación formalista y sincrónica del estructuralismo moderno, no se cotizan los aspectos histórico, metafísico, vital y personalista de la filosofía y de la lógica, tal como los apreció Zenón con su mentalidad mítica, o los cultivó Séneca en su religión sin mitos. Hoy aparece el Estoicismo escindido en tres brazos, que a veces se presentan como antagónicos. Pero ¿existe realmente ese antagonismo?

A nuestro juicio, en la controversia estoica —aunque con apariencias exóticas muy ajenas a nuestra mentalidad— se reflejan discrepancias permanentes del humanismo antiguo y moderno, que en último término afloran en la lógica. La discrepancia más profunda —más o menos consciente y refleja— es la que afecta a la misma validez de la lógica, tema siempre de gran actualidad. El estudio de la lógica estoica en este marco de la validez puede ser de interés actual, con la condición de realizar un esfuerzo para entender las afinidades profundas existentes bajo terminologías totalmente diversas y con planteamientos sistemáticos heterogéneos. Entre los trabajos modernos debemos mencionar ante todo las elucubraciones de Husserl encaminadas a la fundamentación de la lógica científica. No siempre su criterio es coincidente con el estoico, pero, a nuestro juicio, coinciden en el carácter no psicológico e incluso antipsicologista de la lógica pura, que tampoco es la lógica formal.

No todos suscribirán esta apreciación. Mario Mignucci enfrenta la lógica aristotélica y la estoica atribuyendo a la lógica de Aristóteles un rango metafísico, que contrasta con el carácter psicológico de la lógica estoica:

> La diversità della corrispondente posizione aristotelica è evidente: per lo Stagirita la logica è essenzialmente metafisica, non perché è collegata coerentemente con l'ontologia, ma piuttosto perché ne costituisce una parte, un capitolo, dato che l'intellecto dipende dall'oggetto non solo nell'assunzione dei contenuti conoscitivi, ma anche per le leggi secondo cui si articola, le quali prima di essere strutture della mente, sono strutture della mente solo perché sono strutture delle cose (...). La logica stoica tanto quanto si situa su un piano psicologistico, abbandona la via battuta da Aristotele di porre la logica come momento essenziale diquel tentativo di fondare tutte le altre (...) nel senso che ad essa, e ad essa soltanto, spetta l'onore di formulare quei presuppositi che sono implicitamente contenuti nelle varie diszipline, e che queste non elaborano [2].

No vamos a discutir aquí sobre la objetividad de este juicio comparativo. Sólo diremos de paso que no todo realismo es realismo metafísico. Una lógica tendrá carácter metafísico sólo si las realidades que estudia son de orden suprasensible o transfísicas. Lo importante para nuestro estudio son las consecuencias que se deducen respecto a la lógica formalista que Mignucci atri-

---

[2] M. Mignucci, *Il significato della logica stoica,* Bologna (1965), págs. 116 s.

buye a la Estoa, sin distinguir suficientemente las posiciones de Crisipo y sus sucesores. Frente a ellos adopta Séneca una actitud importante no psicologista en la historia de la lógica. Pero, además, la misma lógica pura de Crisipo sería difícil de explicarse con puros presupuestos psicologistas. La explicación de Husserl acerca de las bases de la lógica pura o matemática pueden ser muy instructivas para plantear este problema. Dice Husserl:

> *La esfera que investiga la lógica pura es una esfera ideal, análoga a la esfera de la matemática pura* (...). — La psicología trata naturalmente del contar y del operar con los números, en cuanto *hechos*, en cuanto actos psíquicos, que transcurren en el tiempo... La psicología es, en efecto, la ciencia empírica de los actos psíquicos en general. La aritmética es algo muy distinto. Su esfera de investigación es bien conocida (...). En esta esfera no se habla para nada de hechos individuales, ni de la localización en el tiempo (...). Lo que hemos expuesto acerca de la aritmética pura es totalmente aplicable a la *lógica pura*. También tratándose de ésta concedemos como manifiesto el hecho de que los conceptos lógicos tienen un origen psicológico; pero también aquí negamos la consecuencia psicologista, que se funda sobre este hecho [3].

El concepto de las leyes puras lo explica Husserl diciendo:

> Como se desprende de lo dicho hasta ahora, entiendo por leyes lógicas puras todas las leyes ideales que se fundan puramente en el sentido (en la "esencia", en el "contenido") de los conceptos de verdad, proposición, objeto, cualidad, relación, síntesis, leyes, hechos, etc. Dicho más generalmente, estas leyes se fundan puramente en el sentido de *aquellos* conceptos que pertenecen al patrimonio de *toda* ciencia, porque representan las categorías de los sillares con que está edificada la ciencia como tal, con arreglo a su concepto [4].

Pero dentro de las leyes destacan, como objeto especial de la lógica, las leyes sobre la validez de la consecuencia:

> *Las leyes puras de la validez de las significaciones, de la posibilidad de intuitivación adecuada,* son notoriamente paralelas a las leyes puras que regulan el enlace y la variación de las formas categoriales propias... En las leyes puras de la validez de la significación no se trata tampoco de leyes en las que pueda conocerse la validez de cualesquiera significaciones dadas, sino de las posibilidades de enlace y variación de significaciones (...). En proposiciones de esta índole, lo material es variable sin límites; por eso reemplazamos todas las significaciones materiales por signos algebraicos de significación indirecta y complejamente determinada [5].

Estas observaciones del vol. IV corresponden a las conclusiones análogas del vol. I, y son su coronamiento. En líneas generales, el criterio de Husserl ha

---

[3] E. Husserl, *Investigaciones lógicas,* I, VIII, § 46, tr. García Morente, Madrid (1929), págs. 177-179.

[4] *L. c.,* I, VII, § 37, pág. 133.

[5] *L. c.,* IV, VIII, § 64, pág. 201.

hallado una acogida favorable. Si las aplicamos a la lógica formal de Crisipo, resulta difícil tenerle al mismo tiempo como precursor de la lógica formal pura o matemática y defensor de una lógica psicologista, como hemos visto en Mignucci [6]. Pero todavía es de mayor importancia el influjo ejercido por la lógica estoica en autores cristianos, como San Agustín, Filopono, el mismo Boecio y más tarde Pedro Hispano. Virieux-Reymond lo ha resumido diciendo:

> Apparemment l'anéantissement de l'unité du systême augustinienne fut si complet qu'il pouvait paraître choquant de parler de la survivence de la logique stoicienne. Mais une étude plus lente oblige à reconnaître que le système peripateticien est une superstructure dans l'scolastique et que dessous se conserve presqu'intact le patrimoine philosophique herité de St. Augustin et du Portique, qui eut dans le christianisme primitif des disciples aussi influents que Clement d'Alexandrie, Origène et Tertullien [7].

La multitud y variedad de las filtraciones subterráneas con las que la lógica estoica sigue influyendo después de su desaparición oficial, es una prueba de la riqueza del manantial primero y de su eficacia para iluminar problemas teológicos totalmente inaccesibles a una cosmovisión psicologista. Pero entre todos los problemas en los que el influjo estoico se deja sentir en la Patrística y entre los escolásticos, se destaca el aspecto dogmatista de la lógica estoica, incompatible contra toda condescendencia con el escepticismo más o menos larvado de las escuelas griegas enfrentadas con la Estoa. Ahora bien, el dogmatismo presupone como dogma fundamental la validez de la consecuencia en la silogística, que los estoicos denominaron la *consequentia* (ἀκολουθία), lograda por la *analogia,* no en el sentido meramente aritmético, como Aristóteles, sino en la irradiación o compenetración universal del *lógos* en su actividad universal, incluida la actividad raciocinativa del hombre. También Hus-

---

[6] La interpretación psicologista de la Estoa tal vez sea reflejo y consecuencia del supuesto de que, como indica agudamente el Prof. A. Muñoz Alonso, para nuestra mentalidad, "el hecho del conocimiento se nos ha convertido en problema metafísico" o en "el conocimiento como problema... Pues bien, en los estoicos no fue éste exactamente el problema del conocimiento. Y ciertamente no fue en Séneca... En definitiva, conocer, para Séneca, no es una adecuación entre dos términos, sino conducir a la mente hasta lo mejor y más alto, basándose en *Sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta,* y el saber es *id quod contingit perfectam mentem habenti*" (A. Muñoz Alonso, *El conocimiento en Séneca,* en VIII Semana Española de Filosofía). — Estudios sobre Séneca, Madrid (1066), págs. 154-155. Sobre el problema del psicologismo en lógica, cfr. Ivo Thomas, v. *Precursors of Modern Logics,* en *Encyclopedie of Philosophy* de P. Edwards, New-York, London (1967), vol. IV, 537-540. Una confirmación del antipsicologismo estoico podrán ser también los conceptos de *nóesis* y *ennóema* arriba expuestos. Al concepto de *nóema* estoico se acerca también Husserl en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie,* Husserliana, vol. III, cc. III-IV, ed. Biemel, págs. 216-310. Sus ideas pueden compararse con las ideas estoicas descritas por A. Virieux, que seguimos suscribiendo. Cfr. n. 7.

[7] A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistemologie des stoiciens. Leurs rapports avec la logique d'Aristôte, la logistique et la pensée contemporaine. Avec une préface,* de M. Bréhier, Chambery-Lausanne (1049), pág. 276.

serl se ha planteado el problema de la validez en la lógica moderna, pero los fundamentos de su validez son muy distintos, como puede verse por el apartado que consagra a este problema, donde dice:

> *El problema de la significación real de lo lógico es un problema contra-sentido.*— Ahora comprendemos también perfectamente por qué no es sino un contrasentido el pensamiento de que el curso del universo pudiera negar alguna vez las leyes lógicas —aquellas leyes analíticas del pensamiento propio, o las normas del pensamiento impropio edificadas sobre ellas— o de que la experiencia, la *matter of fact* de la sensibilidad, debería y podría ser la que fundase estas leyes y les prescribiese los límites de su validez [8].

En el idealismo de Husserl resulta esto un contrasentido, porque los hechos pertenecen al orden de la sensibilidad, mientras que las leyes categoriales y puras de la ciencia "excluyen por su sentido toda sensibilidad y facticidad y hacen meramente puros enunciados esenciales sobre las formas categoriales, como formas de la rectitud o verdad posibles en general" (*L. c.*). El planteamiento mismo de la validez se impone como un postulado idealista. Toda objeción constituiría, según Husserl, una clara μετάβασις εἰς ἄλλο γένος:

> Las leyes que no mientan ningún hecho no pueden ser confirmadas ni refutadas por ningún hecho. *El problema de la significación real o formal de lo lógico,* tratado tan seria y profundamente por grandes filósofos, es, por lo tanto, un problema *contra sentido. No hace falta ninguna teoría metafísica, ni de otra clase, para explicar la concordancia del curso de la naturaleza con las leyes "innatas" del "entendimiento"* [9].

La diferencia entre el innatismo de Husserl y el del Estoicismo y agustinismo está en la renuncia del filósofo fenomenólogo a toda intervención causal agente que no sean las mismas *leyes* internas y constitutivas del entendimiento humano. "En cambio, el innatismo estoico-agustiniano supone la actuación o participación del *Lógos* universal. Pero supuesta esta diferencia entre el idealismo de Husserl y el innatismo o iluminación de los estoicos y de San Agustín —que veremos desarrollado en Séneca—, existe dentro de la Estoa una doble dirección, en la que Crisipo promueve por una parte el estudio de la *consequentia,* aspecto estoico central de la lógica estoica, y adopta por otra parte una orientación coincidente con la lógica de clases de los modernos (introducida por Hamilton, De Morgan y especialmente Boole), mientras que Séneca sigue la lógica de los predicados cualitativos de la corriente tradicional [10]. La diferencia está en que los *términos* se refieren a proposiciones integradas

---

[8] E. Husserl, *l. c.,* vol. IV, IV, VIII, § 65, pág. 205.

[9] *L. c.,* 205 s.

[10] Sobre la *lógica de clases* en contraposición a la *lógica de términos,* cfr. J. Ferrater Mora y H. Leblanc, *Lógica matemática,* México-Buenos-Aires (1965), págs. 119-143, con la doctrina sobre la doctrina, noción y representaciones. E. Agazzi, *La lógica simbólica,* Barcelona (1967), págs. 72-113, expone las aportaciones al planteamiento del método sim-

por individuos o por cualidades, y las *clases* a proposiciones de tipo extensional. El lógico tradicional entendía la proposición: "*todos los hombres son mortales*" en el sentido de que el sujeto *mortal* o la *mortalidad* incluye en sí a la *humanidad*. El matemático, en cambio, modifica aquella proposición diciendo: "la clase de los individuos que son mortales incluye a la clase de los individuos que son hombres". El *término* de la lógica tradicional se refiere a los sujetos portadores de la cualidad. La *clase* matemática es una especie de envase representable en un símbolo; en dicho envase pueden incluirse las variables que se quieran, con tal de que no sean incompatibles entre sí o repugne su presencia simultánea en la *clase*. El caso de la repugnancia o incompatibilidad se da en los términos contradictorios o paradójicos.

Pero ¿de qué proviene el que las variables no sean contradictorias dentro de una clase o en una proposición? Esta es la explicación que no se da en el idealismo de Husserl. A nuestro juicio, no queda otra solución posible —no precisamente aristotélica— que la vigencia de la lógica de los *términos* cualitativos incluso en la lógica de las *clases*, con lo cual la lógica matemática habría de presuponer de alguna manera la lógica tradicional filosófica o metafísica, aunque no toque a la matemática sino a la lógica el formular esos principios universales vigentes en toda lógica, como fundamento de su validez. Con esto sería necesario buscar también una conciliación entre la lógica formalista de Crisipo y la filosófica de Séneca, en el seno del Estoicismo, para que en él fuera posible la fundamentación de la validez lógica o el sistema estoico no quedara escindido en dos. La solución sólo puede darla un estudio sistemático de las fuentes de la lógica estoica. Es de temer que el trabajo filológico sea lento y fatigoso. Pero no hay otro camino.

De la lógica de Zenón sólo se conservan fragmentos pequeños, pero muy significativos, que hemos ido citando a lo largo de la obra [11]. De mayor in-

---

bólico en las obras de Leibniz, Boole, Peano, Frege y Russell, que preparan las orientaciones actuales en la investigación de la lógica matemática en oposición a la *lógica de términos*, hasta I. Bocheński, *Formale Logik*, Freiburg-München (1956), trad. castellana, Editorial Gredos, Madrid, 1966. Es también digna de estudio la reacción del matemático y economista Jevons, *Pure Logic, or the logic of quality apart from quantity*, London (1864, tr. cast. Madrid, 1952), que polemiza en favor de la reintegración de los elementos cualitativos en la lógica, como disciplina humana. Una interesante perspectiva de retorno de la matemática hacia los problemas integrales de reducción simbólica de los modelos reales para el estudio matemático y filosófico puede verse en E. Chacon Xerica, *Modelos matemáticos y realidad objetiva*, Discurso Acad. de DD. de Madrid (1965), págs. 9-26.

[11] Las fuentes principales para la lógica de la Estoa son: Aecio en H. Diels, *Doxographie graeci*, Berlin-Leipzig (1929), págs. 273-444; Alejandro de Afrod., *In Arist. anal. pr.*, ed. Wallies; *In Arist. topica*, ed. W.; Ammonio, *In Arist. De interpr.*, ed. Busse; *In Arist. anal. pr.*, ed. Wallies (las págs. 37-76 son del Ps. Ammonio); Anónimo, *In categ. prolegom.*, en *Aristotelis opera*, rec. I. Bekker, ed. de O. Gigon, Berlin (1961), vol. IV, *Scholia in Aristotelem*, págs. 30-34; Apuleyo, *Liber* Περὶ ἑρμηνείας, en *De philosophia libri*, ed. Thomas, Leipzig (1908), págs. 176-194; A. M. Severino Boecio, ed. Meiser, Leipzig (1880); ed. Migne Pl., vol. 64; Marciano Capella, *Opera*, ed. Dick.

fluencia para el estudio de la lógica, sobre todo de la lógica formal, son los restos también fragmentarios de Crisipo. Von Arnim ha recogido 298 pasajes relativos a lógica, dialéctica y retórica de Crisipo. Según Apolodoro, cuando tenía ochenta años escribió el volumen núm. 39 de sus *tratados lógicos.* Diógenes Babilonio y Antípatro de Tarso figuran en Von Arnim con unos cuantos fragmentos insignificantes. Se ha conservado un papiro de Filodemo sobre cuestiones lógicas. Pero todo ello son restos rarísimos de una inmensa producción. El primer historiador sistemático de quien tenemos unas cuantas páginas es Diocles Magnesio, cuya obra *Epidromé de las vidas de los filósofos* fue utilizada, precisamente para la parte de la *Dialéctica* unos cuatro siglos más tarde, por Diógenes Laercio. Diocles fue algo posterior a Posidonio, a quien cita en tres pasajes. Escribió, según parece, a principios del siglo I a. C. Poco después recogió Cicerón datos muy importantes de la lógica y dialéctica estoicas, aunque con criterio polémico, influido por los académicos y especialmente por su amigo Antíoco Ascalonita, gran conocedor de la Estoa. Los pasajes estoicos de Cicerón se conservan especialmente en sus obras *De fato* y en los *Topica,* escritos hacia el año 44 a. C. Un siglo más tarde destaca Séneca por su intervención anticrisipea en la lógica, marcando la pauta para los estoicos posteriores. Son de importancia capital las cartas 89, 113 y 117. Epicteto sigue la dirección de Séneca, pero con una aversión todavía mayor a la lógica. Su maestro Musonio se había dedicado a estos temas, pero probablemente con un rumbo contrario a Crisipo, lo mismo que más tarde Marco Aurelio [12]. Hacia su tiempo irrumpen en la polémica antiestoica, muy especialmente contra Crisipo y en defensa de Aristóteles o el platonismo, Plutarco, Alejandro de Afrodisia, Galeno y el escéptico Sexto Empírico, adversario de todas las escuelas clásicas, menos la escéptica. Plotino, tal vez influido por su maestro Ammonio Sakkas, estudia a fondo la lógica estoica, unas veces para seguir la dirección análoga a la de Séneca, y otras veces para impugnar las posiciones crisipeas lo mismo que las aristotélicas. Poco más o menos al mismo tiempo, Orígenes, a imitación de sus maestros Ammonio Sakkas y

---

Leipzig (1925); Cicerón, especialmente *De fato* y *Topica,* subsidiariamente *De oratore, De finibus, Tusculanae disp.* (diversas edd.); Clemente Alej., *Stromata,* ed. Staehlin, Leipzig (1900-9); Diógenes Laercio, *Vitae* VII (diversas edd.); Epicteto, *Entretiens,* en Les Belles Lettres, Paris (1963-5); Galeno, *Institutio logica,* ed. Kalbfleisch, Leipzig (1896); *De animi peccatorum dignotione et medela,* en *Medicorum opera,* vol. V, páginas 58-103; *De Hippocratis et Platonis placitis,* págs. 211-805; *In Hippocratis de humoribus,* vol. XVI; *Definitiones medicae,* vol. XIX, págs. 346-462; Aulo Gelio, *Noctes atticae,* ed. Hosius, Leipzig (1903); Orígenes, *Contra Celsum,* ed. Koetschau, Leipzig (1899); J. Filopono, *In Aristotelis anal. pr.,* Berlin (1905); Plutarco, *De comm. not.,* ed. Pohlenz, Leipzig (1959); *De Stoicorum repugnantiis,* ed. Pohlenz, Leipzig (1959); Sexto Empírico, *Opera,* ed. Mutschmann, 3 vol., Leipzig (1954-1958); Simplicio, *In Aristot. categ,* ed. Kalbfleish, Berlin (1907); J. Stobeo, *Eclogae,* ed. Wachsmuth-Hense, Berlin (1954); una bibliografía más completa de fuentes y estudios puede verse en la obra citada de Mario Mignucci, págs. 191-200.

12 Sobre Musonio cfr. K. v. Fritz, *v. Musonius* en RE Paulys, XV, 1, 894-97.

Clemente de Alejandría, recoge fragmentos importantes, y poco más tarde compone Diógenes Laercio su obra básica para el conocimiento del Estoicismo antiguo. En los siglos posteriores se ocupan los comentadores aristotélicos Simplicio, Ammonio de Hermias (además del Ps. Ammonio que le había precedido) de la lógica estoica, lo mismo que Filopono, así como los occidentales Calcidio, San Agustín y Boecio.

El período decisivo en que se forman las dos vertientes —formal y filosófica o metafísica— de la lógica estoica está, a nuestro juicio, entre el libro de Diocles Magnesio y la reacción de Séneca. Para el análisis de temas tan capitales como el de los λεκτά, se ha de tener en cuenta que los Mss. manejados por Séneca, conocedor y lector de las mejores bibliotecas del siglo I, reflejaban con más pureza que los textos manejados por Diógenes Laercio dos siglos más tarde, la tradición más pura del Estoicismo antiguo. Los Codd. que han llegado a nosotros pueden estar deformados, aun intencionadamente, por los adversarios de la Estoa. En la interpretación nada fácil de los textos, sospechamos que no siempre nos dio Séneca la exégesis más objetiva, tal vez por la aversión innata que en su gran realismo sentía contra las sutilezas de Crisipo. De ahí procede tal vez su actitud en las controversias suscitadas en particular sobre la exégesis de los λεκτά, punto capital de la dialéctica estoica, entre los siglos III y VI de nuestra era. Recientemente Benson Mates[13], siguiendo al Ps. Ammonio y a Filopono, sostiene que el soporte

13 Cfr. Benson Mates, *Stoic logic,* Berkeley & Los Ángeles (1953), 11-26. Al tema del λεκτόν han dedicado especial atención los comentaristas antiguos y los críticos modernos. Los estoicos entendieron este concepto central como una función dinámica realizadora de la personalidad humana. El λόγος desarrolla su acción en un proceso complejo. Su primera manifestación asoma en la conciencia como un amanecer cuando apunta el día. Gradualmente crece la iluminación en la trama de un diálogo interno y externo, en que el sujeto se relaciona consigo, con los semejantes y con el mundo, dando lugar a una triple orientación o fases de la actividad. En *la fase primera* se establece una relación básica entre el sujeto y sus propios proyectos o con el mundo externo, en forma de νόησις o conocimiento subjetivo. En la *fase segunda* la mente se halla en posesión de sus propios proyectos y deseos o con los objetos externos, como potencialmente comunicables, o por lo menos como asunto de diálogo. Es la fase del *ennoema* de los objetos intencionalmente poseídos, como algo diverso de uno mismo; indirectamente se conoce también en esta fase el esfuerzo vital o sujetivo del conocimiento. Lo esencial es el distinguir ambas fases, la inmanente y vital y la objetiva e intercomunicable, es decir el concepto sujetivo y el concepto objetivo, tal como los explica Suárez (*Disputationes metaphysicae,* II, s. 1.; cfr. edición bilingüe Rábade, Caballero y Puigcerver, en Gredos, vol. I, págs. 359 ss. *El concepto objetivo en Suárez,* por E. Elorduy, en "Pensamiento" n. extraordinario (1948), vol. IV, págs. 335-432). Los estoicos antiguos consideraban el proceso del λέγειν como un dominio progresivo del cosmos circundante por medio del *dabar.* Séneca, como una ascensión hacia la *Sapientia* suprema, algo así como semilla en germinación y crecimiento. Este esquema no coincidió con el esquema helénico de relación entre símbolo y objeto simbolizado, expresada en la contraposición y correlación σημαῖνον-σημαινόμενον que corresponde a otra mentalidad donde las palabras tienen un valor propio en sí mismas, como *éidos* o forma, independientemente de su posición o empleo sintáctico. Es decir, cada palabra tiene independientemente de la intención y de las circunstancias un valor lexicográfico, como veremos en la controversia sobre las palabras *ambiguas* entre Crisipo y megáricos. Las dificultades de fijar el

de los λεκτά son las palabras externas, mientras que Bréhier y Zeller lo ponen en las palabras internas de la mente, y Mario Mignucci piensa que son algo intermedio entre el pensamiento y los objetos conocidos[14]. Pero ¿qué es lo intermedio entre el pensamiento y los objetos conocidos? Antes de penetrar en ese mundo tenebroso de los λεκτά, convendrá fijar los rasgos generales de la *Dialéctica* estoica siguiendo la doble exposición sumaria de Diógenes Laercio y la de Diocles y algunos textos que los aclaren.

2. DEFINICIÓN Y ELEMENTOS

Diógenes Laercio define la Dialéctica estoica con esta descripción solemne:

> La Dialéctica es una virtud, que en su especie abarca diversas virtudes, como son: la del no tropezar (ἀπροπτωσία), la serenidad ante las apariencias, la firmeza en la defensa, la imperturbabilidad frente a la fantasía, la seguridad en comprender, la facilidad en discernir lo verdadero y lo falso. Es pues, necesaria y constituye una virtud que contiene otras virtudes[15].

No es esta semblanza la única de este tipo. Séneca describe el *primum bonum* con los mismos rasgos *(Ep.* 66, 6 ss.), pero insistiendo en que debe constituir una unidad. La misma semblanza de toda la filosofía se repite con otras expresiones en la *Ep.* 89, pero precisa la zona que pertenece a la Dialéctica, como compuesta de dos partes: "in uerba et significationes, id est, in res, quae dicuntur, et uocabula quibus dicuntur"[16]. Estas diversas definiciones revelan la elasticidad del concepto de la lógica y de la dialéctica entre los estoicos, dando unas veces una importancia absoluta al aspecto metafísico, y descendiendo otras a descripciones sutilmente estructuradas. Pero en la descripción de Diógenes ha quedado en suspenso el elemento fundamental de la *verdad.* ¿Qué es la verdad? La respuesta se halla en un pasaje estoico de Sexto Empírico:

> Se dice que la verdad se distingue de lo verdadero en tres cosas: en su ser, en su composición y en su fuerza. En *su ser,* puesto que lo verdadero es incorpo-

---

sentido del λεκτόν proceden del desajuste entre este doble esquema. Dentro de la lógica moderna, la palabra concepto tiene un valor mucho más transcendente y extenso que entre los griegos. Como dice el Prof. A. de Miranda Barbosa (*A essência do conhecimiento,* Coimbra (1947), págs. 79 s.): "o conceito ou mónade dos pensamientos contém a ideosfera inteira; é como un espelho onde se reflecte o universo dos conceitos (...). Un conceito ou é subordinante ou é subordinado (...). Cada átomo lógico ou mónade dos pensamentos exprime a seu modo o universo dos conceitos". Este aspecto es muy valioso para comprender el valor o validez absoluta de los conceptos al ser lógicamente empleados.

14 M. Mignucci, pág. 93.

15 Diógenes Laercio, VII, 47.

16 Séneca, *Epist.,* 89, 17.

ral, ya que el mismo λεκτόν es una sentencia. En cambio, la verdad es cuerpo, por ser ciencia dictaminadora de las cosas verdaderas, y su esencia es el *hegemonikón* (= la mente) dispuesta de cierta manera, así como el puño es la mano puesta en cierto modo. Ahora bien, la mente es cuerpo, pues para los estoicos es el aire. Por *la composición,* pues lo verdadero es simple, como el "yo razono", mientras que la verdad se compone de los conocimientos de muchas cosas. En *la fuerza,* contiene a la ciencia y a lo verdadero. La verdad sólo está en el bueno; mientras que lo verdadero también está en el malo, pues aun el malo puede decir algo verdadero [17].

Una observación, que se halla al final del fragmento laerciano de Diocles Magnesio, sirve para reforzar estos pasajes, cuando expone con énfasis el esfuerzo de los estoicos en probar que el sabio es siempre dialéctico, y da la razón definitiva inspirado en el tópico del *hombre sabio* (σοφός):

Siendo doble la coexistencia de cuanto cae bajo la virtud, una de ellas mira lo que es cada cosa. La otra mira cómo se llama. Y esto es la lógica para ellos [18].

No es difícil encontrar reminiscencias socráticas y platónicas en esa conjunción del ser y del hablar. Séneca cultivará el mismo ideal dialéctico en la *Ep.* 66, pero sin llamar *cuerpo* a la *ratio diuina* ni a la virtud humana, aunque al *bien* le llame *cuerpo* Séneca (*Ep.* 106, 4). En el estoicismo senequista se inicia una resistencia creciente al empleo del término *cuerpo* para designar objetos no materiales. Este fenómeno lingüístico-cultural influirá en el concepto de la dialéctica.

El sumario que Diocles hizo de la doctrina del Pórtico sobre la Dialéctica merece especial estudio. La Dialéctica —según Diocles— iba precedida de nociones gnoseológicas, como la de fantasía, sensación, intelección y criterio de la verdad, cuestiones que exponemos en otra parte. Después de esta introducción psicológica, pasa Diocles a la Dialéctica propiamente dicha, que los estoicos comenzaban por el estudio de la *voz*:

La voz es aire golpeado, o el sensible propio del oído, como dice Diógenes Babilonio en su tratado *sobre la voz* [19].

La definición de Diógenes Babilonio va seguida de dos descripciones. El texto de la primera nos hace sospechar una laguna o un salto del compilador. Su redacción traducida muy literalmente es como sigue:

Voz de animal es aire golpeado por el impulso; pero la voz de hombre es articulada y enviada por la inteligencia, como dice Diógenes; la cual se perfecciona desde los catorce años. Y, según los estoicos, la voz es cuerpo, como dice

[17] Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 38-39. Cfr. traducción inglesa y comentario del pasaje en W. y M. Kneale, *The developoment of logic,* Oxford (1964), pág. 149.
[18] Diógenes Laercio, VII, 83.
[19] *L. c.,* VII, 55.

Arquedemo en su obra *Sobre la voz,* y Diógenes, Antípatro y Crisipo en el segundo libro de la *Física*[20].

La sospecha, que antes insinuamos, consiste en la posibilidad de que entre la definición de *voz-aire* y la de *voz-animal,* parece que se ha atribuido a ésta que "*es algo viviente*". Así se explica que en la *Ep.* 113 de Séneca *se atribuya* a los estoicos la doctrina de que las sentencias o cada sentencia "es animal", y que "todas las palabras son animales"[21]. Según esto, sería también correcto decir que "la voz es animal", definición que pudo incorporarse entre las palabras repetidas de los dos pasajes que acabamos de citar. Para ello el texto interpolado o no interpolado pudo decir que "la voz articulada en la inteligencia, antes de ser proferida, es un λεκτέον y no un λεκτόν. De este modo sería menos chocante la controversia de Séneca contra Crisipo sobre si las virtudes y las palabras son animales o no lo son. Séneca impugnaría la animalidad de la *uox dicenda,* y Crisipo afirmaría la animalidad de la *uox dicta,* es decir, de la sentencia ya pronunciada. De todas maneras, la voz es cuerpo que procede de animal. El verbo-lógos arameo es intraducible al clásico.

Estudiada la naturaleza de la voz, viene la definición de la *voz compuesta* de letras y articulada. La λέξις (dicción) puede ser significativa o no significativa. En cambio, el *lógos* es siempre voz significativa. Crisipo la divide en cinco partes: nombre, predicado, verbo, conjunción y artículo[22]. El *lógos* tiene sus virtudes, que son: Helenismo, claridad, brevedad, decencia y justeza (VII 59). También puede ser "poesía", que es poema significativo de cosas divinas y humanas. Puede ser asimismo definición o *lógos* expresado analíticamente con justeza, o también descripción (= *lógos* que se introduce en la acción por impresión), género consistente en un conjunto de pensamientos; porque éste abarca en sí a los animales particulares. Diocles define, además, el *ennóema* (fantasma de la mente), sin cualidad, pero como cualificado, como es la impresión de un caballo no presente. Sigue el *éidos,* la *división,* la *distribución por partes,* y la *anfibología.* "Todo esto es lo que dicen los estoicos en la teoría de la voz" (VII 60-62):

---

[20] Diógenes Laercio, VII, 55. Véase el influyo del *lógos* en la generación, en la pág. 73.

[21] Sén., *Ep.* 113, 6, 25. Aulo Gelio refiere la controversia entre estoicos y no estoicos acerca de las palabras ambiguas: "Chrysippus ait, omne verbum ambiguum natura esse, quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt. Diodorus autem, cui Chrono cognomentum fuit: 'nullum', inquit, 'verbum est ambiguum, nec quisquam ambiguum dicit aut sentit, nec aliud dici videri debet, quam quod se dicere sentit is, qui dicit. At cum ego inquit, aliud sensi, tu aliud accepisti, obscure magis dictum videri potest quam ambigue: ambigui enim verbi natura illa esse debuit, ut qui id diceret, duo vel plura diceret. Nemo autem duo vel plura dicit, qui se sensit unum dicere' " (Aulo Gelio, NA, XI, 12). La oposición no puede ser más clara entre el formalismo lingüístico griego y el subjetivismo de Crisipo. Esta doble posición tendrá un eco profundo en la controversia sobre la lógica de términos (griega y la formal de Crisipo).

[22] Diógenes Laercio, VII, 57.

En la sección de las acciones y de las cosas significadas se coloca el tratado de los λεκτά y de los autoperfectos, y las proposiciones y los silogismos, y el de los deficientes y los predicados y los rectos y los supinos[23].

La extrema concisión de este pasaje suscita dudas muy importantes, especialmente sobre la naturaleza de los λεκτά. ¿Qué relación existe entre los λεκτά, las acciones y las cosas significadas? Las cosas significadas y los axiomas ¿son cuerpos como lo es la voz? Al decir que los predicados mismos pueden estar *rectos* o *tumbados,* parece claro que se trata de cuerpos. En este caso sólo los λεκτά mentales (mejor los λεκτέα) serían incorpóreos. Esta apelación de λεκτέα estaría confirmada por la variante trasmitida por Suidas en el pasaje que sigue a continuación. Además el λεκτέον de la variante de Suidas, estaría reforzado por una distinción semejante establecida por los estoicos, según Séneca *(Ep.* 117, 5) entre *expetendum,* como cosa corporal, y *expetibile,* que es incorporal. En suma: el λεκτόν (= *dictum)* sería corporal, y sólo el λεκτέον (= *dicendum* o *dicibile)* sería incorporal. Es probable, aunque sólo como hipótesis, que en tiempo de Séneca corriera en los códices la doble redacción λεκτόν y λεκτέον, y fuera ganando terreno la interpretación de que únicamente la expresión externa o enunciado oído o visto por escrito tuviese la categoría de cuerpo. Así puede resolverse la incoherencia criticada por Sexto Empírico en el λεκτόν. Admitida esta hipótesis de trabajo, puede reconstruirse sin dificultad la lógica formal estoica, apta para sus aplicaciones a la lógica formal y matemática. Así prosigue Diocles:

Dicen que el λεκτόν (λεκτέον en Suidas, v. κατηγόρημα) es lo que se halla bajo la fantasía racional. En cambio, de los λεκτά dicen los estoicos que unos son autoperfectos y otros son deficientes. Pues son deficientes los que tienen una expresión no ajustada, como "escribe", pues preguntamos: "¿Quién?". Autoperfectas son ...como "Sócrates escribe". Los predicados se hallan entre los λεκτά deficientes; las sentencias y silogismos, preguntas y respuestas están entre los λεκτά autoperfectos... Las proposiciones unas son simples y otras no simples, como dicen los de Crisipo, Arquedemo y Crinis[24].

---

[23] Diógenes Laercio, VII, 63. Ordinariamente se traduce αὐτοτελής por *completo,* pero la denominación griega denota que el perfeccionamiento debe provenir del interior. No basta que sea completo. Por eso lo traducimos por "autoperfecto".

[24] Diógenes Laercio, VII, 63 y 68. Sirva de complemento el pasaje de Aulo Gelio (NA XVI, 8, 9-14): "Sed quod Graeci 'συνημμένον ἀξίωμα' dicunt, alii nostrorum 'adiunctum', alii 'connexum' dixerunt. Id 'connexum' tale est: 'Si Plato ambulat, Plato movetur'; 'si dies est, sol super terras est'. Item quod illi συμπεπλεγμένον (...). Est item aliud, quod Graeci 'διεζευγμένον ἀξίωμα', nos 'disiunctum' dicimus. Id huiuscemodi est: 'aut malum voluptas aut bonum aut neque bonum neque malum'. Omnia autem, quae disiunguntur, pugnantia esse inter sese oportet, eorumque opposita, quae 'ἀντικείμενα' Graeci dicunt, ea quoque ipsa inter se adversa esse. Ex omnibus, quae disiunguntur, unum esse verum debet, falsa cetera. Quod si aut nihil omnium verum aut omnia aut plurave, quam unum vera erunt aut quae disiuncta sunt, non pugnabunt aut quae opposita eorum sunt, contraria inter sese non erunt, tum id disiunctum mendacium est et appellatur 'παραδιεζευγμένον', sicuti hoc est, in quo, quae opposita non sunt con-

Entre las diversas clases de proposiciones o *enunciados no simples,* tienen especial importancia las proposiciones hipotéticas o condicionales:

En las proposiciones no simples está la conectiva (= vinculativa); como dice Crisipo, está compuesta del "si", que es vínculo de unión. Este vínculo enuncia que lo segundo va con lo primero, de este modo: "Si es de día, hay luz". La proposición presupositiva (παρασυνημμένον) como dice Crinis (...), es la proposición que con el vínculo "puesto que" condiciona la premisa mayor con una proposición y concluye en proposición. Así: "Puesto que es de día, hay luz" (...). Proposición compleja es la que se conjuga con vínculos conjuntivos. Así: "Es de día y hay luz". Proposición disyuntiva es la que se une con el vínculo disyuntivo "o". Así: "Es de o no es de noche". Este vínculo anuncia que una de las dos proposiciones es falsa. La proposición causal es la que se coordina con el "porque". Así: "Porque es de día, hay luz". Pues lo primero es causa de lo segundo. Proposición declarativa de "más", es la que se coordina con el vínculo declarativo "más", y está puesto entre las proposiciones. Así: "Más es de noche que es de día". La proposición declarativa de "menos" es lo contrario de la anterior. Así: "Menos es de día, que es de noche" (VII, 72).

Además, son proposiciones mutuamente opuestas en cuanto a la verdad y falsedad, aquellas en que una es negativa de la otra. Así: "es de día y no es de día". La proposición conectiva es verdadera, cuando la opuesta a la conclusión repugna con la superior. Así: "Si es de día, hay luz". Esta es verdadera, porque el "no hay luz" de la conclusión repugna al "es de día". La proposición conectiva es falsa cuando la opuesta a la conclusión no repugna a la superior. Así: "Si es de día, Dión pasea", pues el "no Dión pasea" no repugna al "es de día" [25].

En este pasaje clásico sobre las proposiciones moleculares resalta la importancia dada por Diocles Magnesio a la armazón material —o la *suppositio materialis* de las súmulas medievales— construida sobre el vínculo connector o σύνδεσμος. El *syndesmos* o partícula connectiva da a conocer en cada una de las proposiciones su función unitiva en la que reside la validez de la consecuencia. El *syndesmos* establece materialmente el engranaje de la proposición. Es interesante observar, además, cómo pasa Diocles de las formulaciones lingüísticas obvias de las proposiciones a su formulación simbólica. Los códices que han llegado a nosotros han escrito con palabras los números ordinales, que probablemente en los textos originales se escribieron con guarismos o con las letras usuales α' y β', según observa W. Trillitzsch [26]. El lenguaje simbólico de los guarismos empleado por Crisipo y sus discípulos pudo muy bien obedecer a la tendencia didáctica simplificadora, normal en el uso

traria: 'aut curris, aut ambulas, aut stas'. Nam ipsa quidem inter sese adversa sunt, sed opposita eorum non pugnant: 'non ambulare' enim et 'non stare' et 'non currere' contraria inter sese non sunt, quoniam 'contraria' ea dicuntur, quae simul vera esse non queunt; possis enim simul eodemque tempore neque ambulare neque stare neque currere".

[25] Diógenes Laercio, VII, 71-73.

[26] W. Trillitzsch, *Senecas Beweisführung,* págs. 5-7, contiene un comentario de la doctrina estoica sobre las proposiciones y los cinco no-demostrados, lo mismo que los paralogismos.

del encerado en la clase, sin la intención expresa de convertir los símbolos en puros envases para contener variables utilizables en el cálculo. Pero la base del cálculo logístico está ya preparada en el procedimiento simbólico usado por Crisipo. Este método fue cultivado por los lógicos medievales posteriores con derroches de ingenio, aunque sin los residuos de la mentalidad primitiva todavía observables en la exposición de Diocles. El primitivismo de la Estoa Antigua provenía ya desde Zenón. Los estoicos antiguos consideraban los productos del ingenio humano como partes materiales del cosmos y aun como animales vivos y racionales, vivificados por el soplo del *lógos* universal, dinámico y connectivo de los cuerpos. El *syndesmos* era el vínculo dinámico (vital o no vital, según los casos), que daba vigencia a la unidad de cada cosa y a todas las realidades del universo. Este aspecto mítico será mantenido en su función cósmica por Séneca, pero cercenándolo en su aspecto vitalista de considerar las acciones *todas* como animales. Esta creencia será implacablemente criticada por Séneca. Pero en el fondo latía ya desde tiempos de Crisipo en la polémica sobre los "posibles".

Una vez más aparece —aun en la lógica formal de Crisipo, traducida hoy a puros conceptos de razón— cómo el lógos en sus diversas manifestaciones cósmicas, biológicas y lingüísticas o racionales, es siempre causa agente vitalizadora e inteligente. Sólo así se explica el influjo de la vida racional y moral del padre o de la madre o de algún pariente en la constitución temperamental del embrión. Mas en la lógica es preciso tocar problemas formales.

B. PROBLEMAS DISCUTIDOS

1. Posibles e imposibles. El problema de la posibilidad tiene importancia en el orden religioso y metafísico, en el físico y en el puramente lógico de las proposiciones, cuya estructura era considerada por los estoicos como una construcción corpórea y material. Diocles dice así:

> Posible es la proposición capaz de ser verdadera, si las cosas de fuera no le impiden el ser verdadera, como: "Diocles vive". Imposible es la incapaz de ser verdadera, como: "la tierra vuela". Necesaria, la que siendo verdadera no es capaz de ser falsa, o siendo capaz de ser falsa, las cosas de fuera le impiden el que sea falsa. Así: "la virtud aprovecha". No necesaria es la capaz de ser verdadera o falsa, no impidiéndolo las cosas de fuera. Así: "Dión pasea". Probable es la proposición que tiene muchos impulsos de ser verdadera. Así: "mañana viviré [27].

Diocles Magnesio sólo reproduce la doctrina de Crisipo sobre las proposiciones simples. Esta limitación desvirtúa un tanto el gran dramatismo de la controversia de Crisipo con Diodoro Megárico. La discusión sobre las proposiciones moleculares fue más difícil para Crisipo. La podemos seguir a través de Cicerón y de Epicteto. Cicerón exponía la controversia el año 44 en el tratado *De fato* recordando la regla seguida por los astrólogos:

> "Si quis, uerbi causa, oriente Canicula natus est, is in mari non morietur". Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro, valente dialectico, magna luctatio est, deseras. Si enim est uerum, quod ita connectitur ...illud quoque uerum est: "si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur. Pugnant ergo haec inter se: "Fabium oriente Canicula natum esse, et in mari Fabium moriturum". Ergo haec quoque coniunctio est ex repugnantibus: "Et est Fabius, et in mari Fabius morietur, quod ut propositum est, ne fieri quidem potest. Ergo illud: "Morietur in mari Fabius", ex eo genere est, quod fieri non potest. Omne igitur quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit uerum, aut futurum sit uerum, et,

[27] Diógenes Laercio, VII, 75. Sobre la historia de las lógicas modales desde Aristóteles, cfr. Ferrater Mora y Leblanc, págs. 63 ss.

quiquid futurum sit, id fieri necesse esse, et quidquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu, et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiam si id numquam futurum sit; neque necesse esse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset (...). Quae est tota Diodori uobis inimica sententia. Etenim si illud uero connectitur: "Si in Oriente natus es, in mari non morieris"; primumque quod est in connexo: "Natus es oriente Canicula" necessarium est (omnia enim uera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet, dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt immutabilia, nec in falsum e uero praeterita possunt conuerti): si igitur, quod primum in connexo est, necessarium est; fit etiam, quod consequitur, necessarium. Quamquam hoc Chrysippi non uidetur ualere in omnibus"[28].

La teoría de Crisipo aparece muy comprometida. Cicerón se muestra aquí muy hostil al Pórtico e influenciado por Carnéades. El estilo de la discusión refleja, con todo, que aun los mismos escépticos se hallaban influenciados por la Estoa. Pero no dan importancia a un término decisivo: al *genus*. Carnéades y Cicerón suponen la realidad de la causa eficiente, tal como fue establecida por el Estoicismo, y la aplican a la teoría del hado. Antes de exponer la respuesta de Crisipo a la objección megárica, nos es conveniente recoger el testimonio de Epicteto, poco favorable a Crisipo, pero más sincero que Marco Tulio en la exposición. Epicteto, contrario a las sutilezas de Crisipo, presenta en proposiciones, unas simples y otras compuestas, las actitudes de los filósofos comenzando por la de Aristóteles y siguiendo por los megáricos hasta llegar al estoico Antípatro de Tarso. Junto a la traducción del pasaje pondremos la enumeración de las proporciones diversas y los nombres de los defensores de cada una de las diez sentencias. Dice, pues, así Epicteto:

El argumento dominador parece haberse planteado por algunas de estas redacciones, pues hay una discrepancia general mutua en estas tres proposiciones:

Aristóteles y peripatéticos — 1) Todo lo pasado es verdadero necesariamente (Crisipo contra Cleantes).

2) De lo posible no sigue nada imposible.

3) Lo posible no es verdadero ni lo será. Viendo Diodoro esta controversia, se apoyó en la verosimilitud de las dos primeras proposiciones para presentar esta:

Diodoro, Pantoides, Cleantes y Antipatro — 4) Nada es que no sea y será verdadero. Habrá quien, por lo demás, deduzca de las dos, que:

5) Lo que no es verdad, no lo será, y

6) De lo posible no se sigue lo imposible.

7) Mas todo lo pasado es verdadero necesariamente. Esto dicen los de Cleantes, y con ellos estuvo de acuerdo también Antípatro. Otros, en cambio, escogen las otras dos proposiciones:

Crisipo — 8) Posible es lo que no es verdadero ni lo será.

9) Todo lo pasado es verdadero necesariamente.

10) Pero de lo posible se sigue lo imposible[29].

---

[28] Cicerón, *De fato,* VIII, 14.

[29] Epicteto, *Dissertationes,* II, 19, 1. Los números y separaciones son nuestros.

La actitud de Aristóteles nos es conocida por el siguiente pasaje:

> Hay algunos, como dicen los Megáricos, que sólo se puede cuando se actúa, y que no se puede cuando no se actúa. Por ejemplo, el albañil que no construye la casa, no puede construirla, sino sólo el que la construye, mientras la construye [30].

En la *E. N.*, VI, 2, 1139 b, 7-11, dice Aristóteles, que nadie escoge ni delibera sobre lo pasado, como la destrucción de Troya, y cita a Agatón, según el cual, Dios está privado sólo del poder de que una cosa sucedida no haya sucedido [31]. Como se ve, Diocles trató de evitar el tono paradójico de las proposiciones de Crisipo. Epicteto parece testigo poco benévolo pero justo. Tampoco se puede poner en duda la exactitud de la solución de Crisipo a las objeciones de Diodoro, tal como las propone Cicerón, cuando dice:

> Hoc loco Chrysippus aestuans, falli sperat Chaldaeos ceterosque diuinos, neque eos usuros esse coniunctionibus, ut sua praecepta pronuntient: "Si quis et natus est oriente Canicula et is in mari non morietur", sed potius dicant: "Non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur" [32].

La impostación del problema cambia en cada uno de los autores. Aristóteles saca a flote la posibilidad del movimiento en contra del determinismo megárico y de Demócrito. El movimiento o el cambio suponen una posibilidad indeterminada en el seno de las formas encerradas en la naturaleza. En su cosmovisión la naturaleza se halla en perpetua evolución cíclica. Aunque ésta evolucione, lo habrá de hacer en forma cíclica. Diodoro se niega a admitir el indeterminismo. En la repetición de los ciclos los actos necesarios se repetirán sin margen alguna de variación, con absoluta necesidad. Para el planteamiento escoge proposiciones moleculares, no simples. Diocles atribuye a Crisipo proposiciones simples metafísicas, en las que no aparecen notas contradictorias, destructoras del ser. Sus proposiciones pueden y deben entenderse en la suposición formal. Carnéades (en Cicerón) plantea el problema del determinismo fatalista en proposiciones unas simples y otras compuestas, como los Megáricos, haciendo ver que no es posible el cambio o su posibilidad real en el Estoicismo. Epicteto no toma posición en el debate, que expone en proposiciones unas simples y otras compuestas. Para Crisipo el nacer en una constelación es un *genus*; pertenece a aquella constelación; en su respuesta a Diodoro o a Carnéades, convierte las proposiciones condicionales en conjuntivas negativas. Prescinde de los fenómenos de la naturaleza y de las leyes naturales y se fija sólo en el carácter material de los connectores de las proposiciones [33]. De esta manera salva la lógica formal, sin que por eso se haya de dejar a un lado la lógica filosófica o realista conforme al principio esta-

---

30 Cfr. W. et M. Kneale, págs. 117-119.
31 Arist., *Met.*, Θ, 3, 1046 b, 29 ss.
32 Cicerón, *De fato*, VIII, 15.
33 Diógenes Laercio, VII, 43.

blecido por Diocles Magnesio sobre la doble función de la virtud, de ver cómo son las cosas y ver cómo se las ha de llamar (VII, 83), y el presupuesto de que "el cosmos está habitado por la Mente y la Pronoia... como nosotros por el alma, unos más otros menos" (VII, 138). Esta relatividad del *más o menos* de la Providencia es para Crisipo y para los estoicos la clave de la lógica modal que versa sobre los posibles, los imposibles y los necesarios. No extrajo Crisipo las últimas consecuencias de esa dirección cuyo eje está en el carácter analógico de la dialéctica. Las escuelas griegas peripatéticas y megárica carecían de elementos para descubrir la analogía dialéctica vislumbrada por los estoicos antiguos y desarrollada por Séneca en una controversia poco estudiada con sus predecesores. Al lector moderno le ha de extrañar la forma peregrina en que se plantea la discusión. Séneca refuta la opinión estoica de que las virtudes son "animales". La crítica de Séneca comienza con un poco de ironía contra el carácter mítico sagrado en que se presenta la opinión contraria, que a primera vista tampoco tiene que ver con la dialéctica. Pero como la dialéctica es una virtud, si esa virtud es animal, como cada animal pertenece unívocamente a su especie, resultará que no hay más que dialécticas unívocas, sin posibilidad de analogía dialéctica. Las consecuencias irán apareciendo.

2. La Dialéctica como virtud. La Dialéctica es virtud, según Diógenes Laercio. Séneca suscribe ese dogma. Además, la virtud del sabio es una virtud divina. Su dialéctica tiene también atributos divinos. Pero ¿es también virtud la dialéctica humana? En realidad, los estoicos y Séneca no plantean la discusión en esta forma. Los estoicos parecen presuponer que no hay más virtud ni más dialéctica que la divina. Séneca presupone lo contrario, y se rebela contra las posiciones de los antiguos, especialmente contra Crisipo. La discusión ocupa la *Ep.* 113, de difícil interpretación en algunos pasajes por el ritmo vertiginoso del diálogo. A veces no se sabe apenas cuál de los protagonistas está hablando. Séneca no duda en atribuir a sus adversarios conclusiones que él deriva, pero sería difícil encontrarlas en Crisipo. En la exposición advertiremos cuándo se trata de estas conclusiones derivadas. La carta comienza así:

> *Séneca:* Desideras tibi scribi a me, quid sentiam in hac quaestione iactata apud nostros; an iustitia, fortitudo, prudentia ceteraeque uirtutes animalia sint (...). Faciam quod desideras, et quid nostris uideatur exponam. Sed me in alia esse sententia profiteor: puto quaedam esse, quae deceant phaecasiatum palliatumque. Quae sint ergo quae antiquos mouerint, dicam[34].

---

[34] Séneca, *Epist.* 113, 1. Cfr. el comentario de esta carta de Séneca en Trillitzsch, págs. 54-57. Los *Phaecasia* eran un calzado litúrgico, usado en Oriente incluso entre los maestros para dar realce sagrado a la enseñanza. Séneca prefiere ser sólo un *palliatus*, un ciudadano que filosofa sin mitos. Su religión no es la de Zenón.

Estoicos: Animum constat animal esse, cum ipse efficiat ut simus animalia... uirtus autem nihil aliud est quam animus quodam modo se habens. Ergo animal est. Deinde virtus agit aliquid. Agi autem nihil sine impetu potest. Si impetum habet... animal est. 'Si animal est', inquit, 'uirtus, habet ipsa uirtutem'. Quidni habeat se ipsam? Quomodo sapiens omnia per uirtutem gerit, sic uirtus per se [35].

Conclusión derivada: Ergo, inquit, et omnes artes animalia sunt et omnia quae cogitamus, quaeque mente complectimur. Sequitur, ut multa millia animalium habitent in his angustiis pectoris, et singuli multa simus animalia, aut multa habeamus animalia [36].

De la consideración de la virtud en general, Séneca pasa a la virtud intelectual, y más en concreto a lo que el hombre piensa. Entramos en el campo de la dialéctica. En esta carta y en la 117 se esfuerza Séneca por hacer ver que la actividad científica y cultural humana no es algo biológico, que se desarrolla conforme a leyes fijas y unívocas, como en la vida animal. En la discusión atribuye a Crisipo fórmulas derivadas dialécticamente. Que la virtud sea animal y lo sean también las *artes,* lo admitían sin duda los estoicos antiguos y muchos *phaecasiati* en sus creencias míticorreligiosas, cada vez más de moda entre los gnósticos del tiempo de Séneca, al creer que de la divinidad o de las divinidades procedían *eones* denominados con los nombres de *Virtutes, Potestates,* etc. El inferior de ellos se llamaba *Sophía.*

Estoicos: Quaeris quid aduersus istud respondeatur? Unaquaeque ex istis res animal erit: multa animalia non erunt. Quare? ... Singula animalia singulas habere debent substantias. Ista omnia unum animum habent. Itaque singula esse possunt, multa esse non possunt. Ego et animal sum et homo. Non tamen duos esse nos dices. Quare? Quia separati debent esse. Ita dico: alter ab altero debet esse diductus, ut duo sint. Quidquid in uno multiplex est, sub unam naturam cadit. Itaque unum est. Et animus meus animal est et ego animal sum, duo tamen non sumus. Quare? Quia animus mei pars est. Tunc aliquid per se numerabitur, cum per se stabit. Ubi uero alterius membrum erit, non poterit uideri aliud [37].

No conocemos estoico antiguo que haya expresado ideas tan claras sobre la unidad e individualidad del ser vivo. Tal vez se trata de un recurso de diatriba, en el que Séneca busca un medio de adelantar en la discusión prestando al adversario ideas propias, pero aceptables y favorables también para el adversario. De todas maneras es un recurso para delimitar bien un elemento (llámese *término* o *clase matemática)* necesario para el raciocinio. Estas ideas sobre la unidad pueden confirmarse con pasajes afines del mismo, y Séneca con la doctrina de su paisano Moderato de Cádiz [38], que pasó al neopla-

---

35 *L. c., Epist.* 113, 2.

36 *L. c.,* § 3.

37 *L. c.,* §§ 3-5.

38 *L. c.* Se conservan fragmentos de Moderato de Cádiz sobre la doctrina del uno en J. Estobeo, *Anthol.,* I, 2, 9 (ed. Wachsmuth, I, pág. 21) y en Simplicio, *In phys. Arist.* ed. Diels, 230, 36 ss. Sobre Moderato pueden verse A. Bonilla y San Martín, *Historia de la*

tonismo de Ammonio Sakkas, en cuyas clases se comentaban los escritos de Moderato. El ataque de Séneca prosigue así:

> *Séneca:* Ego in alia esse me sententia professus sum. Non enim tantum uirtutes animalia erunt, si hoc recipitur, sed opposita quoque illis uitia et adfectus, tamquam ira, timor, luctus, suspicio. Ultra res ista procedet: omnes sententiae, omnes cogitationes animalia erunt, quod nullo modo recipiendum est. Non enim quidquid ab homine fit, homo est [39].

En el sumario de Diocles Magnesio resultaba que las voces, y con más razón los enunciados externos o proposiciones eran cuerpos, y debían ser considerados como animales por ser partes integrantes de un universo racional y vivo. Séneca introduce aquí el concepto occidental de *res* (= cosa) y adopta una solución radical, negando que los λεκτά sean cosas, y, si no son cosas, no serán cuerpos y tampoco animales. Esto se volverá a tratar en la *Ep.* 117. La actitud de Séneca es contraria a la de Crisipo precisamente en los principios fundamentales empleados como sillares de su lógica formal. Veamos su réplica:

> *Crisipo:* Iustitia quid est? inquit. Animus quodam modo se habens. Itaque si animus animal est, et iustitia.
>
> *Séneca:* Minime. Haec enim habitus animi est et quaedam uis. Idem animus in uarias figuras conuertitur et non totiens animal aliud est, quotiens aliud facit. Nec illud quod fit ab animo animal est (...). Desinere uirtutes non possunt. Ergo multa animalia, immo innumerabilia in hoc animo uersantur.
>
> *Crisipo:* Non sunt, inquit, multa, quia ex uno religata sunt et partes unius ac membra sunt. Talem ergo faciem animi nobis proponimus, qualis est hydrae multa habentis capita, quorum unumquodque per se pugnat, per se nocet [40].

El antagonismo mental de Séneca y de Crisipo se va marcando con rasgos cada vez más fuertes. El ejemplo de la hidra policéfala de un tronco único responde a un monstruoso *unum et multa,* propio del mundo mítico de Crisipo, pero inaceptable al realismo de Séneca:

> *Séneca:* Atqui nullum ex illis capitibus animal est, sed animalis caput. Ceterum ipsa unum animal est. Nemo in chimaera leonem animal esse dixit aut draconem. Hae partes erant eius; partes autem non sunt animalia. Quid est quo colligas, iustitiam animal esse?
>
> *Crisipo:* Agit, inquit, aliquid et prodest. Quod autem agit et prodest, impetum habet, animal est.
>
> *Séneca:* Uerum est si suum impetum habet; suum autem non habet, sed animi [41].

Filosofía Española, 2 vol., Madrid (1908) y S. Montero Díaz, *De Caliclés a Trajano,* Madrid (1948).

[39] Séneca, *Epist.,* 113, 6.

[40] *L. c.,* §§ 7-9.

[41] *L. c.,* §§ 9-10.

Diocles hablaba de una proposición con muchas inclinaciones (ἀφορμαί) a ser verdadera[42]. En el ejemplo estoico (de Crisipo) se alude también al *impetus,* como rasgo propio del animal. Cicerón atribuye a Epicuro la *impulsio* atómica[43] como determinante de los hechos. Son conceptos básicos del hombre griego y oriental, penetrados de mitos, que Séneca encuentra en los *phaecasiati,* pero no puede en modo alguno asimilar a su propia mentalidad. El diálogo Séneca-Crisipo en torno a estos conceptos reviste especial viveza dialéctica:

> *Crisipo:* Omne animal, donec moriatur, id est quod coepit: homo, donec moriatur homo est, equus equus, canis canis. Transire in aliud non potest: iustitia id est animus quodam modo se habens, animal est.
> *Séneca:* Credamus.
> *Crisipo:* Deinde animal est fortitudo, id est animus quodam modo se habens.
> *Séneca:* Quis animus? Ille, qui modo iustitia erat? Tenetur in priore animali; in aliud animal transire ei non licet: in eo illi, in quo primum esse coepit, perseuerandum est. Praeterea unus animus duorum esse animalium non potest, multo minus plurium (...). Singulos habeant oportet aut non sunt animalia. Non potest unum corpus plurium animalium esse. Hoc et ipsi fatentur.
> *Crisipo:* Sed idem animus, inquit, iustitiae habitum induit et fortitudinis et temperantiae[44].

La posición estoica adquiere aquí un lenguaje afín al gnóstico y al hermetismo egipcio, que describía las transmigraciones de las almas envueltas en diversos ropajes o *hábitos.* En la *Ep.* 117 volverá Séneca a hablar del *habitus* entendido en forma más óntica y metafísica. Por ahora corta el diálogo con la Antigua Estoa, que hemos personalizado en Crisipo, diciendo:

> *Séneca:* Hoc fieri posset, si, quo tempore iustitia esset, fortitudo non esset, quo tempore fortitudo esset, temperantia non esset: nunc uero uirtutes omnes simul sunt. Ita quomodo singulae erunt animalia, cum unus animus sit, qui plus quam unum animal non potest facere? ... Iustitia autem pars est animi. Non est ergo animal[45].

La controversia Séneca-Crisipo parece una disputa antropológica más que lógica. Pero en realidad, como lo demuestran sus afinidades con el fragmento de Diocles y con el *De fato* de Cicerón, se discute sobre los principios fundamentales de la lógica. Crisipo desea dar una base real a la lógica formalista dando consistencia e individualidad a las virtudes —entre las que se encuentra la Dialéctica— y a las palabras y proposiciones, que son las piezas elementales del engranaje silogístico. Aunque sean piezas desmontables, cada una debe poseer su género y su autonomía, como las piezas de un aparato cibernético. A la fuerza electrónica moderna le corresponde en Crisipo la *uirtus,* la

---

42 Diógenes Laercio, VII, 76. Nosotros diríamos que tiene muchos sentidos aceptables.
43 Cicerón, *De fato,* XX, 46.
44 Séneca, *Epist.,* 113, 11-14.
45 *L. c.,* 14-15.

vida, que actúa artificiosamente en la naturaleza, como decía Zenón de la Providencia. Esto nos importa para la comprensión de la lógica de Crisipo, que una y otra vez salta de los elementos formalistas a ese sustrato de fuerzas inmanente al todo, donde los elementos formales de la lógica encuentran su validez. Séneca considera ese retorno a las fuerzas ocultas de la naturaleza como una manifestación mítica de los *phaecasiati.* La argumentación, que hasta ahora ha sido de una corrección perfecta, se hace en lo sucesivo abigarrada y un tanto irónica. Acumula razones inspiradas en diversos tópicos de la escuela como la paridad de las virtudes, que no encuentra precedentes en el reino animal, recurre al dilema de que los animales son o dioses u hombres, pero no virtudes, y, descritas las funciones del hombre, se fija en el elemento lógico de la *adsensio*:

> *Séneca:* Haec adsensio in uirtute non est (...) Prudentia enim ei cuius est, prospicit, non sibi (...). Ergo adsensionem non habet. Quod adsensionem non habet, rationale animal non est (...) Ergo nec animal.
>
> *Estoicos:* Si uirtus animal est, uirtus autem bonum, non est omne bonum animal? [46].
>
> *Séneca:* Est. Hoc nostri fatentur. Patrem seruare bonum est, et prudenter sententiam in senatu dicere bonum est, et iuste decernere bonum est. Ergo et patrem servare animal est; et prudenter sententiam dicere animal est. Eo usque res exegit, ut risum tenere non possis (...) Non interrogabo illos quam figuram habeant ista animalia? (...) Necesse est confiteantur, deinde dicant ambulationem animal esse et quidem rotundum (...). Quid est ergo, cur non ipsius Chrysippi exemplo sibi quisque uindicet et ista tot animalia, quot mundus ipse non potest capere, derideat? [47].
>
> *Estoicos:* Non sunt, inquit, uirtutes multa animalia, et tamen animalia sunt. Nam quemadmodum aliquis et poeta est et orator, et tamen unus, sic uirtutes istae animalia sunt, sed multa non sunt. Idem est animus et iustus et prudens et fortis, ad singulas uirtutes quodam modo se habens [48].
>
> *Séneca:* Sublata ...conuenit nobis. Nam et ego interim fateor animum animal esse, postea uisurus quam de ista re sententiam feram: actiones eius animalia esse nego. Alioqui et omnia uerba erunt animalia et omnes uersus [49].

La discusión termina en el punto siempre oscuro de los λεκτά, en los que ni los estoicos ni sus adversarios acertaron a distinguir la actividad interna de la mente y la actividad plasmada en el efecto externo. Según Diocles, también Crisipo mantenía que las *actiones* eran incorporales, y por lo tanto no podían ser animales. Pero ¿qué entendía por acción? ¿Sólo la actividad interna o también el efecto externo? Es la cuestión que siempre queda pendiente. Pero la *Ep.* 113 deja también pendiente otro aspecto de la controversia que afecta a la lógica en el concepto del *bonum.* La discusión se reanuda en la *Ep.* 117.

46 *L. c.,* §§ 18-20.
47 *L. c.,* §§ 20-23.
48 *L. c.,* § 24.
49 *L. c.,* § 25.

3. La Dialéctica como saber y la Sabiduría. En ningún otro pasaje rompe Séneca tan clara y decididamente con los estoicos antiguos como en la *Ep.* 117. Su conexión con la lógica no entra directamente en nuestras categorías epistemológicas. Pero basta leer la carta para ver cómo penetra hasta los últimos fundamentos de la lógica en todos sus aspectos. Versa sobre el *sapere*. Los estoicos aparecen influidos por la dialéctica de Megara. Para ellos el *saber* no es un *bonum*. Séneca dice que es un bien:

> *Séneca:* Multum mihi negotii concinnabis et, dum nescis, in magnam me litem ac molestiam impinges, qui mihi tales quaestiunculas ponis, in quibus ego nec dissentire a nostris salua gratia, nec consentire salua conscientia possum. Quaeris an uerum sit, quod Stoicis placet, sapientiam bonum esse, sapere bonum non esse. Primum exponam quid Stoicis videatur. Deinde tunc dicere sententiam audebo [50].
> *Estoicos:* Placet nostris, quod bonum est, corpus esse, quia quod bonum est, facit... Si facit, corpus est. Sapientiam bonum esse dicunt. Sequitur, ut necesse sit, illam corporalem quoque dicere.
> At sapere non putant eiusdem condicionis esse. Incorporale est et accidens alteri, id est sapientiae. Itaque nec facit quidquam nec prodest. Quid ergo? inquit. Non dicimus bonum est sapere? Dicimus referentes ad id ex quo pendet, id est ad ipsam sapientiam [51].

El *sapere pendet ex sapientia.* En esta afirmación de la Estoa Antigua se halla el fundamento de la validez de la Dialéctica. Séneca, como veremos, admite este principio, pero de distinto modo. Zenón la entendía incluyendo nuestro saber en la Providencia, como un accidente de la misma. Dios-Artesano —*artificiose operans*— produce también nuestro saber, pero en la forma mítica de Zenón, sin que nosotros hagamos nada [52]. Según Séneca, Dios nos hace participar o nos da participación de su sabiduría. Los estoicos antiguos no entendían la diferencia entre dar participación y hacerlo todo Dios. Zenón, conforme a sus creencias patrias y la enseñanza de Estilpón de Megara y los cínicos, no admite realidades participadas sino sólo emanaciones sustantivas. Séneca no ve en el saber humano algo sustantivo, pero sí una realidad, que

---

50 Séneca, *Ep.* 117, 1.

51 *L. c.*, §§ 2, 3.

52 Como es sabido, Cicerón ridiculizaba el espíritu mítico supersticioso de Zenón en diversas formas. Así distinguía los augurios: "auguria, quae non tam artificiosa sunt, quam superstitiosa" (*De divin.*, II, 76) contraponiéndolos a los augurios fundados en observación sistemática y larga (§ 26). Del mismo modo ridiculizaba la Providencia como "ignem artificiosum" (*De nat. deor.*, II, 57) y el concepto sobre Dios, como "plane artifex" (§ 58). Cfr. también *De finibus,* IV, 32. Contraponía a la actividad del 'artifex', que sólo tiene en cuenta el resultado (= ἐπιγέννημα) la actividad sabia "perfecta en todas sus artes desde el principio" (*De finibus,* III, § 32). Séneca corrige esa idea supersticiosa de Dios y de su actividad atribuyendo a la divinidad un modo de obrar previsto y omnisciente (Séneca, *Nat. quaest.,* I, prol. 13-16; VII, 30, 3, 4). La acción divina es totalmente ordenada, consciente y libre, y de algún modo cognoscible también para el hombre, aunque nadie pueda conocer a fondo los designios últimos de la Providencia.

reside tanto en la causa de que procede, como en el sujeto a quien se le participa. La posición de Séneca es intermedia entre el sustantivismo de los cínicos, megáricos y estoicos antiguos, y la inclusión peripatética del sujeto —sustancia primera y principal— entre las sustancias segundas de los géneros y especies, más universales. Aunque parezca extraño, cada sustancia concreta se halla incluida en la especie y género a los que pertenece e incluye a su vez los accidentes, que de ella brotan y en ella se sostienen. El sujeto está en las sustancias segundas:

> Sustancias segundas se llaman aquellas en donde se hallan las sustancias primeras, y las especies en los géneros [53].

Un hombre, por lo tanto, está en la humanidad, y la humanidad está en la animalidad. Frente a esta doble corriente Séneca interpone la existencia de una realidad intermedia, derivada de la Sabiduría o el *Lógos*, que es el *saber*, realidad que tiene el apoyo y la fuente primera en la Sabiduría de que proviene, pero sin agotar en sí toda la realidad participada: "maiore sui parte illic est, unde descendit (...) haeret origini suae: illinc pendet" [54]. Otras acciones de la Sabiduría o *Lógos* quedan como cristalizadas y plasmadas en el universo corpóreo o material.

La triple mentalidad de Aristóteles, de Zenón y estoicos, y la de Séneca, es decir, la inclusiva (Aristóteles), la cósmica y psicológica (Zenón), y la de la participación (Séneca) dan origen a tres direcciones de la lógica, si bien la de Zenón y Séneca convergen en la Sabiduría de Dios. Séneca expone así su pensamiento:

> *Séneca:* Ego non idem sentio et nostros iudico in hoc descendere, quia iam primo uinculo tenentur et mutare illis formulam non licet (...). Utor hac publi-

---

[53] Aristóteles, *Categorías* 5, 2 a 14 s. Los críticos comparan esta doctrina de las *Categorías* con otros pasajes, especialmente de la *Metafísica,* Z. Así, por ejemplo, dice, que "la sustancia es el ser primero para el *lógos,* para la *gnósis* y en el tiempo (*chrónos*)" (Aristóteles, *Met.* Z, 1, 1028 a 32 s.). ¿Es conciliable este pasaje con el de las *Categorías*? Según M. D. Philippe (*La sustancia en la lógica,* Studium 6 (1966), pág. 125), "la lógica no considera 'lo que es', sino el universal, el *ente de razón...* El ente de razón, siendo como es una relación de razón, implica necesariamente dos términos: uno primero y otro segundo... debe implicar necesariamente una *sustancia primera* y una *sustancia segunda,* siendo una correlativa de otra. Las *Categorías* presuponen una filosofía de la sustancia, modo primero de 'lo que es'. Si se confunden estas dos perspectivas, reduciendo la *Filosofía Primera* a la *Lógica,* el resultado se impone: se considerará la sustancia en primer lugar como *sujeto*; en segundo lugar como universal; y finalmente como *género.* Se podrá afirmar así que existe un cierto orden en la sustancia, y por consiguiente cierta relatividad. Pero entonces no vemos más que un aspecto funcional de la sustancia, un aspecto lógico. No podemos comprender el análisis del libro Z, que nos muestra el verdadero absoluto de la sustancia, desde el punto de vista de 'lo que es' ". No discutiremos la coherencia doctrinal de esta interpretación. Lo que nos parece muy discutible es que Aristóteles hubiera pensado en tales entes de razón correlativos al escribir las *Categorías,* suponiendo que son obra suya. De todas maneras salta a la vista la diversidad de perspectivas de la lógica estoica y la peripatética.

[54] Séneca, *Ep.* 41, 5.

ca persuasione. Neminem inuenies, qui non putet et sapientiam bonum et sapere bonum [55].

Es de gran interés para la lógica formal el principio de que en la argumentación lógica no es permitido introducir cambios ni alterar los conectores: "primo vinculo tenentur et mutare illis formulam non licet". En vez de la *formula,* Séneca se atiene a la persuasión general de los hombres. Es otra lógica diversa. Mas no usa de su derecho. Acepta los principios formulistas de Crisipo para esgrimir las armas de la escuela:

> Non faciam quod uicti solent, ut prouocem ad populum. Nostris incipiamus armis confligere. Quod accidit alicui, utrum extra id cui accidit est, an in eo, cui accidit? Si in eo est, cui accidit, tam corpus est quam illud, cui accidit. Nihil enim accidere sine tactu potest. Quod tangit corpus est. Si extra est posteaquam acciderat, recessit. Quod recessit motum habet. Quod motum habet, corpus est [56].

Renunciando a su derecho de razonar *ex communi consensu generis humani,* Séneca va a emplear la lógica formal de Crisipo: "iuxta formulam". En la *formula* lo primero es fijar el *locus.* Crisipo tiene por ambiguas las palabras sacadas de su lugar [57]. Hay que fijar el *tópos* de las palabras discutidas, que son el *sapere,* la *sapientia,* el *bonum* y la *mens.* En el universo lingüístico o lógico las palabras son variables, cuyo valor depende del orden *sintáctico.* Si por su *tópos* la *sapientia* es cuerpo, cuerpo será cuanto con ella se conecte. El *sapere* será cuerpo en ese caso. Pero lo será también por otro motivo, si se aparta del lugar de la *sapientia,* por ser algo capaz de actuar y moverse independientemente. En este caso su corporeidad será distinta de la *sapientia.* El cuerpo tiene diversos géneros. Con todo, Séneca no dirá que el *sapere* sea cuerpo en la primera hipótesis, sino que participará de aquello que le sirve de soporte o de envase. Si está en Dios, será un *corpus* o sujeto actuante *en cuanto* está en Dios. Si está en la mente, el sujeto corpóreo actuante es la mente. El *accidens* es cuerpo allí donde está *localizado.* En todo caso es un bien. Aquí entra en conflicto con la Estoa, pues para los estoicos el sujeto de la acción y la acción son cosas diversas. ¿Esperan los estoicos que Séneca no les abandone en esta doctrina? Pues se engañan. Para Séneca el sujeto y la acción son de la misma naturaleza, pero diversos. La individuación es otra, aunque la esencia o forma específica sea la misma:

> Speras me dicturum non esse aliud cursum, aliud currere, nec aliud calorem, aliud calere, nec aliud lucem, aliud lucere. Concedo ista alia esse, sed non sortis alterius [58].

---

55 Séneca, *Ep.* 117, 6.
56 *L. c.,* 7.
57 Aulo Gelio, *N. A.,* XI, 9.
58 Séneca, *Ep.* 117, 8.

La naturaleza es siempre la misma, donde quiera que se encuentre. La acción que por naturaleza sea divina, siempre será divina. La humana será humana, aunque la asuma la divinidad. Resulta extraordinariamente singular esta identidad de naturaleza entre el agente y la acción, deducida en virtud de la *sintaxis* o *tópos*, propiedad de acción generativa, ajena a la gnoseología estoica:

> Si ualetudo indifferens est, bene ualere indifferens est. Si forma indifferens est, et formosum esse. Si iustitia bonum est, et iustum esse (...) Hoc ut scias, neutrum esse sine altero potest. Qui sapit, sapiens est; qui sapiens est, sapit. Adeo non potest dubitari, an quale illud sit, tale hoc sit, ut quibusdam utrumque unum uideatur atque idem [59].

Asentada su propia tesis, de que el saber es una acción generativa, propone la primera objeción dialéctica *ad hominem* contra Crisipo. En ella hace ver que los estoicos habrán de considerar el saber como algo indiferente. A continuación recoge Séneca la polémica en un diálogo movido y denso. Nos importa reproducirla, para confirmar una vez más en sus mismas bases la oscuridad del concepto estoico de λεκτόν, que aparece aquí complicado con el de *bonum*:

> *Séneca:* Quod nisi bonus non habet, bonum est. Sapere non nisi bonus habet: ergo bonum est [60].
>
> *Estoicos:* Accidens est, inquit, sapientiae.
>
> *Séneca:* Hoc ergo, quod uocas sapere, utrum facit sapientiam an patitur. ... Nam et quod fit et quod facit corpus est. Si corpus est, bonum est. Unum enim illi deerat, quod minus bonum esset, quod incorporale erat [61].
>
> *Peripatéticos:* Peripateticis placet nihil interesse inter sapientiam et sapere, cum in utrolibet eorum et alterum sit [62].
>
> *Megáricos:* Dialectici ueteres ista distinguunt: ab illis diuisio usque ad Stoicos uenit. Qualis sit haec, dicam:
>
> *Estoicos:* Aliud est ager, aliud agrum habere. Quidni? Cum habere agrum ad habentem, non ad agrum pertineat. ... Puto concedes duo esse haec, quod habetur et eum, qui habet. Habetur sapientia: habet qui sapit (...) alterum est mens bona, alterum quasi habere mentem bonam [63].

La argumentación es clara. Pero ha surgido el término ambiguo de *habere* y *haberi*, que va a ser el eje de la discusión. Para los estoicos antiguos la *sapientia* es como una cosa externa y material, objeto de posesión. Para Séneca es algo *personal*. Séneca prepara una vez un concepto fundamental del neoplatonismo cristiano de Ammonio Sakkas al dar a la σχέσις un sentido dinámico y activo. En el párrafo siguiente recurre a los conceptos de *enun-*

[59] *L. c.*, 8.
[60] *L. c.*, 9.
[61] *L. c.*, 10.
[62] *L. c.*, 11. La traducción puede verse en la pág. 272.
[63] *L. c.*, 12.

tiatum y *enuntiativum*. Lo *enuntiativum* expresa en frase potencial lo que puede ser enunciado. El *enuntiatum* es lo ya *enunciado*. Esta distinción confirma la diferencia entre el λεκτέον y el λεκτόν, que insinuamos al comentar a Diocles Magnesio. El pasaje consta de tres partes. Las dos primeras son claras:

> *Estoicos:* Sunt, inquit, naturae corporum, tamquam hic homo est, hic equus. Has deinde sequuntur motus animorum enuntiatitui corporum. Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum, tamquam: Video Catonem ambulantem. Hoc sensus ostendit, animus credidit.

Presupuesta la realidad externa y la aprehensión de la misma, vienen los movimientos internos de la palabra mental *enunciadora* del proceso cognoscitivo. Es el λεκτέον, los *motus enuntiatiui,* separados de los cuerpos o incorporales. Séneca resume las tres fases: a) lo externo, b) el proceso interno y c) la pronunciación de la palabra externa:

> *Séneca:* Corpus est quod uideo, cui oculos intendi et animum. Dico deinde: Cato ambulat.

En el análisis de esta proposición surgen dificultades creadas por la oscuridad del asunto y por la trasmisión defectuosa del texto en los Mss.:

> Non corpus, inquit, est, quod nunc loquor, sed enuntiatiuom (O. Hense anota: Sed enuntiauom B, *ubi* enuntiativum *corr. m. recens,* sede nunciau m *inter* u *et* m *rasa una littera in* A) quiddam de corpore, quod alii effatum uocant, alii enuntiatum, alii dictum [64].

Dadas las irregularidades, tachaduras y omisiones de la primera redacción del Cod. B (Bambergense del siglo IX) no es posible restaurar el original dictado por Séneca. No se puede admitir la lectura: "sed *enuntiatiuum* quiddam", pues del *enuntiatiuum* se ha hablado antes como de algo previo. Más probable es el *enuntiatum,* pero se opone a esta lectura la contraposición siguiente donde aparece de nuevo *enuntiatum,* a no ser que se trate de una interpolación o distracción del amanuense, que tal vez no comprendió bien el dictado, o titubeó el mismo Séneca al expresar un concepto oscuro entre los mismos estoicos. Cicerón había empleado el término *enuntiatio* el 44 a. C. en el *De fato* y en la correspondencia con Atico del mismo año. Los tres términos empleados por los *alii* le parecen a Séneca menos correctos. Aunque no satisficiera —como tampoco le satisface la distinción entre el *expetendum* y el *expetibile* de los *nostri*— [65] es posible que la atención de Séneca estuviera polarizada por el *enuntiatiuum.* De todo ello parece inferirse que distinguía entre la expresión interna y la expresión externa, tratando la primera de in-

---

64 *L. c.,* 13.

65 *L. c.,* 5.

corporal, y de corporal la segunda. De ahí que al resumir este trozo haga caso omiso de la parte tercera, donde está el embrollo, y compendia las dos primeras partes:

> *Séneca:* Sic cum dicimus sapientiam, corporale quiddam intellegimus; cum dicimus: "sapit", de corpore loquimur. Plurimum autem interest, utrum illum dicas an de illo [66].

El párrafo precedente atribuido a Séneca, refleja su interpretación de la doctrina estoica o mejor su actitud dialéctica en la controversia con ellos, no su pensamiento personal. Aun así, el *sapere,* del que antes no tuvo inconveniente en que lo llamaran *corporal,* ahora lo distingue del cuerpo, pues el cuerpo es el objeto del *sapere,* no el mismo *sapere.* Para terminar la exposición de la doctrina estoica y la discusión, dice Séneca:

> Putemus in praesentia ista duo esse. Nondum enim, quid mihi uideatur pronuntio: quid prohibet quominus aliud quidem sit, sed nihilo minus bonum?

Discutidas ya las posiciones estoicas, Séneca pasa a la exposición y defensa de su propia doctrina, partiendo de la distinción entre "el campo" y "la posesión del campo":

> *Séneca:* Dicebam paulo ante aliud esse agrum, aliud habere agrum. Quidni? In alia enim natura est, qui habet, in alia, quod habetur: illa terra est, hic homo est. At in hoc, de quo agitur, eiusdem naturae sunt utraque, et qui habet sapientiam, et ipsa. Praeterea illic aliud est quod habetur; alius qui habet. Hic in eodem est et quod habetur et qui habet. Ager iure possidetur, sapientia natura. Ille abalienari potest et alteri tradi, haec non discedit a domino. Non est itaque, quod compares inter se dissimilia. Coeperam dicere posse ista duo esse et tamen utraque bona, tamquam sapientia et sapiens duo sunt et utrumque bonum esse concedis [67].

En el viraje dado por Séneca a la discusión se hallan las dos direcciones de la lógica formal de Crisipo y la metafísica de Séneca. Crisipo desarrolla la argumentación dialéctica a base de vínculos o conectores cósmicos entre las mismas cosas. Séneca no elimina esos conectores, pero exige que se tengan también en cuenta los conectores humanos, sociales y personales. Entre esos conectores está el *habitus* o σχέσις, fuerza vinculativa externa y transcendente, que invade al hombre y le transforma desde el interior. Pero es preciso fijar la atención en la frase empleada por Séneca: "in eodem est et quod habetur, et qui habet" [68]. ¿Es una confirmación de la frase precedente: "alia esse, sed non sortis alterius"? [69] Séneca no vacila en la identidad óntico-cualitativa entre la *sapientia* y el *sapere.* Pero el *in eodem* añade la nota de

---

[66] *L. c.,* 13.
[67] *L. c.,* 14-15.
[68] *L. c.,* 15.
[69] *L. c.,* 8.

la identidad de presencia y de ubicación. La *sapientia* y el *sapere* se hallan en el mismo lugar, no cósmico, sino esencial e intrínseco. Esta coexistencia óntica aparece reforzada al distinguir entre los temas periféricos y el central de la discusión: "Omnia ista circa sapientiam, non in ipsa sunt; at nobis in ipsa commorandum est" [70]. La Sabiduría es morada del hombre que sabe, hogar que cualifica y transforma genéricamente al ser racional. Esta es la sede íntima de la Dialéctica, virtud participada de la sabiduría, no unívocamente, sino en forma análoga: "Concedo ista alia esse, sed non sortis alterius".

4. La Dialéctica como analogía del saber. Por analogía entendieron los antiguos la irradiación del *lógos* por la διακόσμησις, es decir, por la penetración proporcionada (ἰσορροπία) a través de los elementos del mundo, como por diversos canales y zonas. El canal de la lingüística corresponde a las zonas cualitativas de la Dialéctica clásica. Lo cuantitativo corresponde a la zona de la Dialéctica formal y matemática. Una vez más Séneca combina ambos componentes de cuantidad y cualidad y exige la síntesis de las dos categorías como integrantes del *bonum*. Pero antes de unirlas somete a previo análisis el mismo *término* o definición nominal del *bonum*:

> Hanc quidam finitionem reddiderunt: "bonum est, quod secundum naturam est"... Non protinus quod secundum naturam est, etiam bonum est. Multa naturae quidem consentiunt, sed tam pusilla sunt, ut non conueniat illis boni nomen...; quamdiu exiguum est, bonum non est...; secundum naturam esse, haec eius proprietas est... Quomodo ad aliam proprietatem peruenit, cum utrique (es decir, a lo pequeño y a lo bueno) praecipiuum illud commune sit, secundum naturam esse? Ipsa scilicet magnitudine [71].

La *proprietas* y la *magnitudo* son respectivamente las coordenadas cualitativas y cuantitativas del *bonum*:

> Quaedam amplificata in suo genere et in sua proprietate perdurant. Quaedam post multa incrementa, ultima demum uertit adiectio et nouam illis aliamque quam in qua fuerunt, condicionem imprimit. Unus lapis facit fornicem, ille qui latera inclinata cuneauit et interuentu suo uinxit. Summa adiectio quare plurimum facit uel exigua? Quia non auget, sed implet. Quaedam processu priorem exuunt formam et in nouam transeunt: ubi aliquid animus diu protulit et magnitudinem eius sequendo lassatus est, infinitum coepit uocari: quod longe aliud factum est quam fuit, cum magnum uideretur, sed finitum [72].

En este pasaje destacan varios conceptos. El primero está expresado en los verbos *uertit* y *transeunt* traducidos del griego ἀντιστροφή y sinónimos

[70] *L. c.*, 18.
[71] Séneca, *Ep.* 118, 12-14.
[72] Séneca, *Ep.* 118, 16-17.

de la *conuersio* de la lógica medieval. Es concepto que no hallo en Platón. Lo introduce Aristóteles y lo generaliza el Pórtico. La *conuersio* no es pura *commutatio* o μετάληψις, como la llamaban los de Aristóteles a la *mutatio intrinseca* producida sin intervención extraña. La *conuersio* supone la *adiectio* de un agente o elemento exterior, como ocurre con la piedra última determinante del arco de bóveda. Es una *conuersio impletiva.*

En la transición de lo *finito* a lo *infinito* el proceso mental es más complejo. Al comienzo se opera con una cualidad propia de un conjunto finito de elementos. Al resultar imposible la atribución de la cualidad a todos los individuos del conjunto en progresión creciente, surge la idea del conjunto infinito afectado por dichas cualidades. Las primeras del proceso pudieron determinarse por números aritméticos. Para el conjunto infinito se necesita un símbolo algebraico. Séneca pasa de la determinación intuitiva o empírica propia de la lógica clásica de griegos y romanos a los procedimientos metafísicos, connaturales aun a la gnoseología normal de los niños en el paso rápido con que evitan su dificultad de contar los objetos concretos numerosos, saltando de "uno, dos, tres" al "todos". El "infinito" de Séneca y el "todo" o "todos" de los niños requieren para su expresión adecuada el simbolismo de la lógica formal. Pero el punto de partida es el conocimiento del *uno,* como lo dice en la *Epist.* 120, 1, hablando del conocimiento del *bonum et honestum,* tal vez influido, pero no del todo convencido, por el pasaje ciceroniano relativo a la πρόληψις: "Ea est insita et animo praecepta, enodationis indigens" [73]. Séneca desarrolla mucho más el tema, indicando al mismo tiempo el carácter analógico de la Dialéctica, que proviene *ex uno,* al darnos a conocer el *bonum et honestum,* "non diuersa sed diuisa":

> Epistula tua per plures questiones uagata est, sed in una constitit et hanc expediri desiderat: Quomodo ad nos boni honestique notitia peruenerit? Haec duo apud alios diuersa sunt, apud nos tantum diuisa. Quid sit hoc dicam: Bonum putant esse aliqui quod utile est (...). Honestum putant cui ratio recti officii constat (...). Nos ista duo quidem facimus, sed ex uno [74].

De pasada Séneca ridiculiza al adversario por llamar cosas buenas al caballo, al dinero, al vino y a los zapatos. En su opinión sólo una nota basta para caracterizar al bien. Es lo que equivale al *princeps analogatum*:

> Hoc unum dicam: nihil nobis (bonum) uideri quo quis et male uti potest [75].

Cicerón había recogido esta regla para la definición. La regla es estoica:

> Sic igitur ueteres praecipiunt. Cum sumpseris ea quae sunt ei rei cum aliis communia, usque eo persequi dum proprium efficiatur quod nullam in aliam rem transferri possit [76].

---

[73] Cicerón, *Topica,* 31.
[74] Séneca, *Ep.* 120, 1-3.
[75] *L. c.,* 3.
[76] Cicerón, *Topica,* 29.

Es la regla empleada por Séneca para dar al *unum* un relieve desconocido en Grecia. Este ha de ser el carácter supereminente del *Unum* en el neoplatonismo de Ammonio, fuente análoga de todas las realidades que proceden del Uno y del Bien. Séneca pasa con esto a caracterizar al *sapere* en general y establece el principio fundamental de la Lógica y de la validez dialéctica con un *hápax* de la filosofía antigua:

> *Séneca:* Nunc ergo ad id reuertor, de quo desideras dici: quo modo ad nos prima boni honestique notitia peruenerit. Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit.
>
> *Epicúreos* (?): Quidam aiunt in notitiam nos incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisse.
>
> *Séneca:* Nobis uidetur obseruatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio.
>
> *Estoicos:* Per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum iudicant[77].

Los *nostri* son los estoicos, el *hápax* de Séneca es la sentencia de que la naturaleza nos dio semillas de sabiduría, no el saber. Es un pensamiento parecido al de la parábola evangélica del sembrador, inspirada en el principio, compartido por Séneca en sus últimos escritos, de que la naturaleza espiritual engendra espíritus. El término de la *analogía* lo encuentra también en los gramáticos latinos, inspirados en el Estoicismo. Pero la hace suya:

> Hoc uerbum cum Latini grammatici ciuitate donauerint, ego damnandum non puto, *(puto)* in ciuitatem suam redigendum. Utar ergo illo non tantum tamquam recepto, sed tamquam usitato. Quae sit haec analogia, dicam. Noueramus corporis sanitatem: ex hac cogitauimus esse aliquam et animi. Noueramus uires corporis: ex his collegimus esse et animi robur[78].

Séneca distingue su posición propia de la posición estoica respecto de la analogía. El motivo o motivos de los estoicos para explicar como un fenómeno de analogía el origen de las ideas, está en que incluyen el conocimiento en la evolución cósmica como un proceso normal de la acción del *lógos* en el mundo. Es el *Deus artificiose operans* de Zenón, que lo hace todo en el mundo y en el hombre. Dios haría también por sí sólo en nosotros el saber. Séneca dice que nos da semillas destinadas a crecer en nosotros, pero no sin colaboración nuestra. La cooperación humana es ocasional, sólo de colaboración, pero necesaria. Mientras ejercemos una actuación comparativa, de reflexión, surgen o resultan en nosotros las ideas de otro orden. Esta teoría no la enseñan los estoicos. La *ha usado* Séneca siempre. Es el *sapere* como *usus sapientiae.* Con esta exégesis queda aclarado el pasaje copiado. Pero el *usus sapientiae* debe ser tenido como un elemento introducido por Séneca en su controversia con los maestros orientales del Estoicismo, como aportación per-

---

77 Séneca, *Ep.* 120, 3-4.

78 *L. c.*, 4-5. La analogía es para los estoicos lo que hoy comienza a ser el estructuralismo.

sonal, que Séneca debe ya a la cultura prefilosófica de su educación primera en el Occidente preindoeuropeo, ya tal vez a contactos suyos con la nueva mentalidad cristiana, que sin duda le fue conocida. Ya hemos indicado cómo Séneca trata de replantear el tema de la discusión con los maestros del Estoicismo en la *Epístola* 117. La controversia se ha desviado a cuestiones periféricas. Necesita una nueva impostación para no hacerla estéril. Para ello recurre a una distinción básica entre la *sapientia* y el *usus sapientiae*:

> Vos certe dicitis sapientiam, si sine usu detur, accipiendam non esse. Quid est usus sapientiae? Sapere: hoc est in illa pretiosissimum, quo detracto superuacua fit (...). Sapientia habitus perfectae mentis est, sapere usus perfectae mentis. Quomodo potest usus eius bonum non esse, quae sine usu bonum non est? Interrogo te, an sapientia expetenda sit? Fateris. Interrogo, an usus sapientiae expetendus sit? Fateris (...); quod expetendum est, bonum est. Sapere sapientiae usus est, quomodo eloquentiae eloqui, quomodo oculorum uidere. Ergo sapere sapientiae usus est. Usus autem sapientiae expetendus est; sapere ergo expetendum est. Si expetendum est bonum est [79].

Ignoramos si el interlocutor, a quien se dirige Séneca, es estoico real o imaginario. Parece ser una persona real, que mantiene la discusión con Séneca en las tertulias científicas de Roma en el invierno del 63-64, fecha probable de esta carta. Brillaba a la sazón en Roma el joven C. Musonio Rufo, futuro profesor de Epicteto, pensador apreciado y no menos temido por su ingenio en la corte de Nerón. Suidas *(s. v.)* le presenta como estoico dialéctico, y Tácito como filósofo perseguido y maestro de la juventud. Séneca nunca le cita, pero no pudo ignorar la persona y la actividad de un estoico tan brillante. Además, Séneca fomentaba las tertulias filosóficas. Es fácil que en ellas se leyeran algunos escritos. En estas cartas vemos asomar a Cicerón. Un rasgo importante es el énfasis que da Séneca a la participación analógica de la Sabiduría, como *unum* o principio unitario, fundamento último de la lógica y del saber, cuyas deducciones inmediatas a nadie le es lícito recusar sin que se le tenga por anormal, como ocurriría a quien dijera que 2 + 2 no son 4, sino 5. Resumamos brevemente los principios de esta validez:

1. La Sabiduría comunicadora del saber no es una divinidad totalmente separada del mundo.
2. La Sabiduría o la *Ratio* desciende al hombre en forma de semilla. Es, pues, algo transcendente como el sembrador, e inmanente como semilla.
3. El saber crece como semilla que se abre a la vida, por analogía, pero mediante la actividad del sujeto, que usa de la sabiduría.
4. Los medios o functores del *usus* progresivo de la sabiduría se agrupan en una síntesis combinada, capaz de una acción generativa, formadora del hombre. En esa síntesis combinada deben distinguirse coordenadas diversas, especialmente la cualitativa y la cuantitativa.
5. La interferencia mutua de lo cualitativo y cuantitivo no es un crecimiento por acumulación, sino por complementación. Es acción impletiva y generativa.

[79] Séneca, *Ep.* 117, 16-17.

Séneca resume la resultancia de lo moral (cualitativo) con la proyección espacial del alma hacia lo infinito, como fusión de la lógica clásica y la lógica formalista, dicendo:

> Ista iam a formatione morum recesserunt, sed leuant animum, et ad ipsarum, quas tractat, rerum magnitudinem adtollunt. Haec uero, de quibus paulo ante dicebam, minuunt et deprimunt nec, ut putatis exacuunt, sed extenuant[80].

La crisis del Estoicismo no es colisión de principios, sino de preferencias. Séneca censura la preferencia de Crisipo por las sutilezas de la lógica formal. Crisipo no quiere rebajar la lógica a suministrar raciocinios sofísticos a la retórica de oradores grandilocuentes y seductores. Séneca es también hostil a esa retórica de sofistas, que se dedican a la lógica ad *acuendum animum.* Estima la lógica como disciplina generativa de virtudes. Su punto oscuro está en no haber caído en la cuenta de que las sutilezas de Crisipo podrían un día servir para estudiar los secretos y grandeza del universo, elevando el alma *ad magnitudinem rerum, quas tractat.* Por su parte también los discípulos de Crisipo caían en la cuenta de que su lógica proposicional era una lógica mutilada, que no servía más que para dar una sentencia afirmativa o negativa en las cuestiones planteadas. Otras aplicaciones de la comunicación lingüística quedan eliminadas, según Diocles:

> La proposición se distingue de la pregunta, del imperativo, del juramento, del imprecativo, del presupositivo y de otras semejanzas de la proposición. Proposición es lo que, al decirla, manifestamos lo que es verdadero o falso. En cambio la pregunta es cosa autoperfecta, como la proposición, pero reclama una respuesta. Por ejemplo: "¿Es de día?". Esto no es verdadero ni falso[81].

La expresión del pensamiento utiliza medios muy diversos, según trate de conseguir mediante el uso racional de la palabra fines tan heterogéneos, como los de la dialéctica formal o simbólica o los de la lógica filosófica o la conversación sostenida en forma coherente. Crisipo usó la lógica formal como instrumento para pensar con justeza, y si se ofrece el caso, como medio de cálculo exacto. Séneca desarrolló un sistema de razonamiento más complejo, pero no menos necesario para el progreso del hombre en sus relaciones sociales y el perfeccionamiento de su personalidad. La diferencia entre ambas lógicas se puede medir comparando la dialéctica de Séneca con las reglas del raciocinio formal sistematizado por Crisipo. Ninguno de ellos es el primero en utilizar sus métodos respectivos. A Séneca le preceden Cicerón y otros mil preceptistas y oradores, mientras que Crisipo hubo de aprender mucho de los megáricos y de Aristóteles. Pero uno y otro pueden figurar como los grandes representantes del Pórtico en ambas modalidades complementarias

---

[80] *L. c.*, 19.
[81] Diog. Laert., VII, 66.

de la lógica. W. Trillitzsch dedica a la lógica humanista de Séneca el siguiente juicio global:

> En una ojeada a los medios probativos de Séneca que hemos expuesto, se puede establecer una línea que los une, atravesando las diversas formas de probar y relacionándolas entre sí.
>
> Séneca rechaza el silogismo abstracto prolijamente como prueba ineficaz. Por el contrario, se encuentran en él acá y allá procedimientos inductivos, que arrancan de ejemplos concretos. Apenas asoman deducciones retóricas minuciosas o epiqueremas completos. Por el contrario, y contrastando notablemente, todos sus escritos están entretejidos de motivos lógicos inmediatos de comprobantes y de razones, de entimemas retóricos en el sentido más amplio de la palabra. Con ellos se combinan un gran número de sentencias, que hacen el estilo vivaz y brillante rozando a veces con la zona del refrán. Con éste expresa por otra parte una experiencia y opinión generalizada y con frecuencia aduce un famoso inventor, cuyo nombre se ha perdido. Cuando se expresa con una frase como de un autor importante, tenemos una prueba de autoridad, que se apoya en personajes de nota, ante todo Filósofos y Poetas. Sus sentencias y versos añaden, además, la fuerza del lenguaje rítmico. También puede aparecer la semblanza de figuras notables aun en su manera de portarse y de vivir, con lo que se produce el ejemplo histórico. El puente lo forma el apotegma o la anécdota, que caracteriza con palabras impresionantes y atinadas una manera de pensar y de obrar. Históricamente imprecisas se introducen figuras-modelos del mito y de la fábula, y aun animales, como protagonistas de la acción. Esto confina con la comparación, y puede ser un ejemplo sin mención de nombres históricos, pero que como comparación puede extenderse a todos los demás componentes posibles de la naturaleza. El cuadro pinta finalmente ante los ojos inmediatamente un hecho de nuestro mundo y actúa plenamente sin necesidad de moraleja; en descripciones más amplias se alcanza una composición más minuciosa y representativa.
>
> Aquí se llega, con todo, a las fronteras de una demostración determinable, y aun se pasa más allá, incluso entendiéndola en toda su amplitud y provista de todos los medios que contribuyen a la persuasión del lector, como lo hizo la retórica antigua. En la argumentación de Séneca se palpa siempre su pensamiento concreto, orientado a la práctica de la vida diaria y a un modo vívido de pensar. Sus medios probativos cuentan para ello siempre con un carácter de predominio no formalista [82].

En este magnífico resumen de Trillitzsch sólo debemos puntualizar la última observación. El carácter "no formalista" de los medios probativos de Séneca lo aceptamos entendiéndolo en el sentido del formalismo simbólico cultivado por Crisipo y fomentado en la logística moderna, "formalismo" que no abarca todas las zonas del plano sintáctico del lenguaje. A nuestro juicio, Séneca cultiva, con más competencia teórica y práctica que Crisipo otras zonas sintácticas, prescindiendo de sus méritos en el plano semántico y el pragmático. El tema es crucial para entender la lógica estoica criticada de retoricista y moralizante. Esa apreciación debe revisarse, pues está fundada en la ignorancia del carácter científico dado por los estoicos a la retórica en los

---

[82] W. Trillitzsch, 135-136.

diversos géneros literarios que cultivaron en el campo total de su lógica. Los *Topica* de Cicerón prueban el esfuerzo de los filósofos para dar a la elocuencia una fundamentación científica. Partimos —como es obvio— de la distinción hoy admitida de las relaciones *sintácticas, semánticas* y *pragmatistas* de la palabra. Damos por supuesto que las relaciones sintácticas vinculan a las palabras entre sí, por ejemplo con la conjunción "y". La semántica, en cambio, relaciona el signo verbal con su significado. Y finalmente las relaciones pragmáticas tienen en la vida un valor operacional para el hombre que actúa hablando. Como hace resaltar Bocheński, sin las relaciones sintácticas carece de valor la semántica, y la pragmática depende de lo sintáctico y de lo semántico. El retoricismo y el moralismo que se censuran en la Estoa serían efecto de que los estoicos, como Séneca, no determinaron o no utilizaron científicamente el aspecto sintáctico del lenguaje. Por este motivo, creemos necesario estudiar en Séneca el uso de los *planos literarios*, capítulo esencial del lenguaje sintáctico, objeto especial de la metodología moderna. Vamos a analizar con estos principios el escrito más criticado de las obras de Séneca, que es *Ludus de morte Claudii*[83]. Su inteligencia depende del conocimiento de los planos jurídico, político, histórico, literario, moral y mítico-religioso que se combinan en su redacción. Pasemos lista a cada uno de ellos.

Plano jurídico. — Séneca se ve precisado, como consejero de Nerón y ministro suyo a defender la legitimidad dinástica de Nerón, gravemente expuesta (como hijo adoptivo de Claudio) por los títulos de Británico, hijo legítimo y presunto sucesor de Claudio. El posible conflicto de una guerra civil debe ser evitado por Séneca. Sin este fondo jurídico el *Ludus* no es inteligible.

Plano político. — Las simpatías de las legiones romanas, especialmente de los pretorianos, que habían dado el trono a Claudio, podían inclinarse a favor de su hijo con cualquier pretexto. Era preciso desacreditar a Claudio por su manifiesta ineptitud y sus arbitrariedades, a fin de que Británico careciera de precedentes para seducir las tropas. El *Ludus* tiene un fin plenamente justificado en la sátira contra Claudio, no como resentimiento personal, sino como medida de gobierno.

Plano histórico. — El *Ludus* se apoya en la genealogía de los dos posibles rivales. Británico desciende de Marco Antonio, protegido por el favor celeste de Hércules. Nerón desciende de Augusto, cuya familia está protegida por Júpiter Capitolino. Claudio ha diezmado la familia de Augusto. Séneca recurre al plano histórico, sin el cual el *Ludus* sería un planfleto cobarde contra el emperador muerto.

Plano literario. — El recuerdo de Claudio era el de una triste figura, irrisión de toda Roma. Las pocas alabanzas tributadas por razón de protocolo en el discurso de Nerón ante el Senado habían provocado una carcajada general de los senadores. Era preciso tratar su figura y recuerdos en estilo jocoso, de sátira menipea, que todos usaban y a nadie molestaba. Era la manera de disipar las nubes borrascosas de las discordias palaciegas con humor, sin llegar a las armas. Esto es el *Ludus*.

Plano moral. — La inmoralidad administrativa, escollo de las tiranías, era la plaga más honda del Imperio, que debían remediar dos provincianos: Séneca y

[83] Sobre el *Ludus* de Séneca, cfr. E. Elorduy, *Séneca consejero de Nerón,* en "Estudios Clásicos", 50 (1967), 43-82.

Burrus. Gracias al juego combinado de los diversos planos y al humor de Séneca, constituye el *Ludus* una lección magistral para moralizar al gobierno, como ocurrió durante la privanza de Séneca en el famoso *quinquennium Neronis.*

Plano religioso antimítico. — Un buen gobierno no puede apoyarse en una religión absurda como la del panteón romano. La seriedad de una religión, sin mitos, promovida por Séneca, explica la saña con que el *Ludus* ridiculiza el fondo mítico de la religión romana y de sus apoteosis imperiales.

El *Ludus* no es la única obra de Séneca, cuya inteligencia depende del juego combinado de múltiples planos sintácticos. En sus tragedias ocurre otro tanto. Del estudio de los planos semiclásicos-semimodificados en que aparecen Hércules y Yole, y la alusión *tollens templa acta* (lugar costero destructor de templos)[84], se deduce la significación de los cantos de Hércules y Yole, que encubren las relaciones de Nerón con la liberta Acte, la *nurus ancilla*[85], de Agripina descrita por Tácito. La plena confianza de Séneca en Acté y las ideas cristianas que pone en sus labios, confirman la tradición de que Acté era una esclava cristiana de Tesalónica, y dan la clave para la inteligencia de la tragedia. Su sentido está determinado por la combinación de los planos sintácticos. Sin ellos resulta una obra tan grandiosa como ininteligible.

Lo dicho basta como prueba de la exactitud de Tácito al describir a Burrus y Séneca, como hombres "multarum rerum experientia cognitos"[86]. Pero por encima de ese dato biográfico está la aplicación del *sapere* como participación de la *sapientia,* "usada" sistemáticamente con una lógica coherente y calculada, donde las expresiones adquieren un valor meta-lingüístico por las combinaciones de los planos sintácticos propios de las diversas disciplinas dominadas por el escritor. No se trata, por lo tanto, de una intuición espontánea, sino de una dialéctica sistematizada, o si se quiere *formalizada* sin símbolos matemáticos, donde la significación verbal y la eficacia pragmática dependen primordialmente de los planos múltiples en que se colocan las palabras.

Esta lógica realista, del sentido común y de la filosofía en todas sus aplicaciones, fue fomentada por Séneca con todo el rigor científico de las ciencias humanas inspiradas en la mentalidad occidental. Con todo, es evidente que la lógica de Séneca —como más tarde la lógica neoplatónica cristiana y no cristiana de los Padres y de los filósofos— no es una lógica integral. Por eso, junto con esa lógica filosófica y humana, debemos hacer también los debidos honores a la lógica formal más o menos matematizada de Crisipo. El punto culminante de su doctrina está en la teoría de la consecuencia y del silogismo.

---

[84] La interpretación de este pasaje puede verse en nuestro *Séneca,* I, 212 ss.
[85] Tácito, *Annal.,* XIII, 13.
[86] *L. c.,* 6.

5. La consecuencia y el silogismo en la lógica formal. El ser *consecuente* es un signo de capacidad y probidad mental que filósofos y no filósofos han fomentado en todos los tiempos. Pero la doctrina sistemática sobre la *consecuencia* no fue elaborada hasta el Estoicismo. En vano se pretendería encontrarla en Platón o Aristóteles. Una manifestación muy significativa del virtuosismo con que los estoicos cultivaron la consecuencia es el razonamiento que ya conocemos por el fragmento de Diocles:

> Concluyentes son por su especie los que coligen no-silogísticamente. Así, por ejemplo: Es falso el "es de día y es de noche" [87].

Este ejemplo expresa una verdad material desprovista de consecuencia formal. No se objete que las partes de esa proposición teórica, materialmente verdadera, descansan sobre una verdad formal, pues la proposición "es de día" implica formalmente la exclusión del enunciado "es de noche". Esto no es exacto, pues se confunden las clases de consecuencia que los estoicos distinguieron en sus sistemas, e incluso lo expresaron en el sentido diverso dado a la *necessitas* (consecuencia de orden cósmico) y *necessitudo* (consecuencia de orden religioso y social). El hombre antiguo poseía en general una clara comprensión de la *consecuencia vigente* en todos los órdenes de la realidad, y los estoicos la cultivaron en su lógica, incluso estableciendo distinciones como ésta, que a sus adversarios les pareció ridícula dentro del genio de la lengua helénica. Dice así Aulo Gelio de los estoicos:

> Risu prorsus atque ludo res digna est, cum plerique grammaticorum adseuerant, "necessitudinem" et "necessitatem" mutare longe differreque, ideo quod "necessitas" sit uis quaepiam premens et cogens, "necessitudo" autem dicatur ius quoddam et uinculum religiosae coniunctionis, idque unum solitarium significet [88].

Los gramáticos criticados por Aulo Gelio en este pasaje son estoicos o están influidos por el Estoicismo; al distinguir estos dos vocablos análogos reconocen la existencia de las zonas gramatical y religioso-social también análogas, que integran el mundo como compartimentos complementarios de la realidad. Otro tanto se debe decir de la Dialéctica, disciplina inseparable de la Gramática. La Dialéctica es otra zona integrante cultivada por los estoicos y descuidada por las otras escuelas griegas en el problema de la consecuencia formal. ¿Pero en qué consiste esa consecuencia formal? Aunque no la suscribamos sin reservas, puede ser oportuna aquí la observación de L. Wittgenstein al decir de las verdades formales, que no afirman nada ni se refieren a nada. Son "tautologías" [89]. Las verdades formales contenidas en la consecuen-

[87] Diog. Laert., VII, 78.
[88] Aulio Gelio, *N. A.*, XIII, 3.
[89] Cfr. M. Sacristán, *Introducción a la Lógica y al análisis formal*, Barcelona, 1964, pág. 25.

cia lógica son conjuntos de reglas correctas, como las leyes del juego de ajedrez, necesarias para el raciocinio correcto. Por eso, "toda ciencia real y todo acto logrado de conocimiento vulgar respetan las verdades formales. Los teoremas formales (...), toda ciencia de realidad concreta los respeta". No son tampoco reglas que se imponen a priori. "Si fueran fruto de un conocimiento *a priori*, entonces no se vería por qué no han sido conocidas desde siempre por todos los hombres; no se vería por qué la lógica tiene una historia" [90].

La historia doctrinal de la *consecuencia* lógica nació con los estoicos, y vuelve a tener en la lógica moderna una importancia creciente. Para su inteligencia pueden ser provechosos algunos datos. El concepto mismo de *consecuencia* llegó a forjar una terminología lingüística en griego y en latín. En ambas lenguas se introdujeron términos muy generalizados relativos a este concepto de procedencia estoica. Benson Mates [91] ha compuesto un glosario estoico para la lógica general. En ese glosario hay varios términos, que se relacionan con la *consecuencia*. A ellos se pueden intercalar otros no incluidos por Mates. Esperamos que una lista, ampliada con una explicación sumaria, puede ser de utilidad en este capítulo. Para los ejemplos usaremos sobre todo de la obra de von Arnim. He aquí los principales:

ἀκολουθέω: "la composición del conjuntivo es ésta: La proposición parece enunciar que lo segundo sigue (ἀκολουθεῖν) a lo primero de ella, y que dado el antecedente, se tendrá la conclusión. Por ende, puesto este enunciado y siguiendo (ἀκολουθοῦντος) la conclusión del antecedente, lo conectado (condicionado = συνημμένον) resulta verdadero" [92].

ἀκόλουθος: "Con el *lógos* interno (ἐνδιάθετος) conocemos los consecuentes (ἀκόλουθα) y los opuestos (los contrarios = μαχόμενα), que están incluidos en la división, la síntesis, el análisis y la demostración". En latín puede traducirse por *consequens, concomitans*, etc. [93].

ἀντακολουθία: "Las virtudes son causas unas de otras, tanto porque no se separan como por la concomitancia (= ἀντακολουθία)" [94].

ἀνάγκη: "Según los estoicos —que son los únicos en decir que todo lo hace el hado—, el suceso no es diverso de lo que acontece necesariamente (ἀναγκαίως) o lo que sucede por necesidad, pero lo que sucede por necesidad no es, como dicen, como lo que se hace por fuerza. El suceso es lo que proviene por la consecuencia (ἀκολουθία) de las causas" [95].

ἀπέραντος: "Dicen que el raciocinio no concluyente (ἀπέραντος) es de cuatro maneras: por desajuste, por arrastre, por mal planteamiento y por defecto. Por *desajuste* (διάρτησις), cuando las premisas no tienen relación ni ajuste entre sí y con la conclusión. Por ejemplo: 'Si es de día hay luz. Ahora bien, en la plaza se vende trigo. Luego hay luz'. Por *arrastre* se hace no concluyente el racio-

[90] *L. c.*, 26.
[91] B. Mates, 132-136.
[92] SVF, II, 71, 10; Sexto Emp., *Adu. math.*, VIII, 108.
[93] SVF, II, 43, 15 ss.; Galeno, *In Hippocr. de med. off.*, XVIII, B, 649 K.
[94] SVF, II, 121, 4; Clem. Alej., *Stromata*, VIII, 9.
[95] SVF, II, 280, 1 ss.; Alej. de Afrod., *Quaestiones*, I, 4, 10, 8.

cinio, cuando se toma algo extraño a las premisas y superfluo. Por ejemplo: 'Si hay luz, es de día. Ahora bien, la virtud es provechosa. Luego hay luz'. Por *mal planteamiento* se hace no concluyente el raciocinio, cuando la cuestión se presenta en una figura mala. Por ejemplo (suponiendo sana esta figura: 'Si lo 1.º, lo 2.º. Ahora bien, lo 1.º, luego lo 2.º'. Y también: 'Si lo 1.º, lo 2.º. No lo 1.º. Luego no lo 2.º'), decimos que es no concluyente el raciocinio en esta figura 'Si lo 1.º, lo 2.º. No lo 1.º. Luego lo 2.º', no porque sea imposible que en este raciocinio se forme un raciocinio que concluya la verdad de premisas verdaderas (pues es posible, por ejemplo: 'Si los 3 son 4, los 6 son 8. Pero los 3 no son 4. Luego los 6 no son 8'), sino por poder coordinarse en él razones falsas, como: 'Si es de día, hay luz. Pero no es de día. Luego no hay luz'. Por *defecto* es no concluyente cuando falta una premisa en la prueba. Por ejemplo: 'La riqueza es buena o la riqueza es mala. La riqueza no es mala. Luego la riqueza es buena'. Porque en la condicional falta lo indiferente"[96].

ἀρχόμενον: "La proposición antecedente en una condicional[97]. Equivalente a ἡγούμενον; correlativo con λῆγον" (B. Mates).

διεζευγμένον: "Algunos de los filósofos neotéricos llaman proposición disyuntiva (διεζευγμένον) —lo mismo que condicional (συνημμένον)— a la segunda de las premisas hipotéticas, de las que dijimos que forman la cohesión (συνέχεια, *cf. supra:* pues cuando se dice que existe algo, se cree que existe en virtud de otra cosa, por cohesión). Pero es más propia la denominación de *disyuntiva* para las proposiciones (a saber, las que hemos llamado premisas divisivas), las cuales se expresan con el conector "o" (ἤ τοι), (pues lo mismo da el decirlo con una sola sílaba ἤ o con dos ἤτοι). Y *condicionales* las del conector "si" (o ἐπεί), puesto que también significan lo mismo. Según los filósofos neotéricos es, por lo tanto, *condicional* este raciocinio: 'Si es de día, el sol está sobre la tierra', (...). En cambio, es *disyuntivo* según los filósofos neotéricos éste otro: 'O es de día o es de noche"[98].

ἐπιφορά: Conclusión de un argumento. Lo mismo que συμπέρασμα.

ἕπομαι: Sinónimo aristotélico del ἀκολουθέω estoico.

ἡγούμενον: El antecedente de una proposición condicional. Cf. ἀρχόμενον. Su correlativo en Aristóteles es ἑπόμενον.

καθηγούμενον: "Proposición antecedente en una condicional sana, que descubre la conclusión"[99].

λῆγον: "El consecuente de una condicional" (Mates)[100].

παραδιεζευγμένον: "Proposición ilativa o proposición molecular compuesta de proposiciones compatibles por medio del conector ἐπεί"[101].

περαίνω: Concluir en un raciocinio: 1.º) *Por demostración,* es decir, de lo mejor comprendido a lo menos comprendido[102]. 2.º) ἀμεθόδως: "Como si uno dice: 'Lo 1.º más que lo 2.º. Lo 2.º más que lo 3.º. Luego lo 1.º más que lo 3.º'.

---

96 SVF, II, 79, 14-40; Sexto Emp., *Adu. math.,* VIII, 429. La validez de esta exposición es discutida por algún especialista, con referencia concreta a los incluidos en el grupo "por mal planteamiento".

97 Diog. Laert., VII, 74; Sexto Emp., *Adu. math.,* VIII, 113-117.

98 SVF, II, 71, 17 ss.; Galeno, *Intr. dial.,* III, 8, 11 Kalbfl.

99 Sexto Emp., *Adu. math.,* VIII, 425; cfr. Kneale, 141.

100 Cfr. Diog. Laert., VII, 73 (Diocles); Sexto Emp., *Adu. math.,* VIII, 108; SVF, II, 70-71. Para las correspondencias entre aristotélicos y estoicos, cfr. Ps. Ammonio (en Ammonio de Hermias, *Comment. gr. In Arist. Anal. pr.,* 64, 45 ss.; SVF, II, 77).

101 Diog. Laert., VII, 71-74.

102 *L. c.,* 45; SVF, II, 77, 6.

Esto se sigue necesariamente, mas no silogísticamente, a no ser que se tome de fuera una premisa, que diga: 'Lo mayor que lo mayor, y que lo más pequeño de aquello, es mayor'[103]. 3.º) "*Y en general* lo que entre los neotéricos se dice que concluye indiferentemente. Tales son los duplicados (διφορούμενοι) como: 'Si es de día, es de día. Pero es de día. Luego es de día' "[104].

σημεῖον: El signo. "El que tiene conocimiento de la consecuencia (ἀκολουθίας), inmediatamente capta la inteligencia del signo (σημείου) por la consecuencia"[105]. "Dicen que el signo (σημεῖον) es el enunciado del condicional antecedente válido (ὑγιεῖ), manifestativo de la conclusión (...) porque toda condicional de antecedente verdadero lleva a conclusión verdadera, con antecedente falso a conclusión falsa, o de lo verdadero a lo falso, o de lo falso a lo verdadero. De antecedente verdadero lleva a conclusión verdadera, el "si hay dioses, el mundo es gobernado por la providencia (...)". En los tres primeros modos dicen que esto es verdadero. Sólo según un modo resulta falso, cuando del antecedente verdadero resulta la falsedad (...). Además, dicen, tiene que ser presente y en cuanto presente"[106].

συλλογισμός: Según B. Mates, "silogismo es uno de los cuatro tipos no-demostrados, o un argumento que puede ser analizado en esos argumentos. Según Filopono, la terminología comparada con el silogismo de dos premisas era la siguiente[107].

PERIPATÉTICOS	ESTOICOS
ἡγούμενον	ἡγούμενον
ἑπόμενον	λῆγον
συνημμένον	τροπικόν
μετάληψις	πρόσληψις
συμπέρασμα	ἐπιφορά".

συμπεπλεγμένον: "Item quod illi 'συμπεπλεγμένον', nos uel 'coniunctum' uel 'copulatum' dicimus, quod est eiusmodi: 'P. Scipio, Pauli filius, et bis consul fuit et triumphauit et censura functus est et conlega in censura L. Mummi fuit'. In omni autem coniuncto si unum est mendacium, etiamsi cetera uera sunt, totum esse dicitur. Nam si ad ea omnia, quae de Scipione illo uera dixi, addidero 'et Hannibalem in Africa superauit', quod est falsum, uniuersa quoque illa, quae coniuncte dicta sunt, propter hoc unum, quod falsum accesserit, quia simul dicentur, uera non erunt"[108]. "Si la voz no trata de otras cosas y no tiene ni consecuencia ni repugnancia, llamaremos a esta proposición conjunta, como: 'Dión pasea y Teón disputa' "[109]. Es permutable con συμπλοκή. Las proposiciones moleculares están unidas con el conector "y".

συμπέρασμα: Dicen que se juzga de un argumento probativo que es *probativo* (συνακτικός), cuando por la trabazón de las premisas se sigue la conclusión, como en este raciocinio (hecho de día): 'Si es de noche, está oscuro. Pero es de noche.

103 Alej. de Afrod., *In An. pr.*, 21, 25; SVF, II, 87, 4 ss.; Alejandro añade más ejemplos.

104 Alej. de Afrod., *In An. pr.*, 18, 12; SVF, II, 87, 39 ss.

105 SVF, II, 43, 21; Sexto Emp., *Adu. math.*, VIII, 275.

106 SVF, II, 72, 30 ss. Sexto Emp., *Adu. math.*, VIII, 244.

107 Filopono, *In An. pr.*, 242, 27 ss.; cf. Temistio, *In An. pr.*, 91, 323 ss., y Ammonio, *In An. pr.*, 68, 7 ss.

108 Aulo Gelio, *N. A.*, XVI, 8, 10.

109 Galeno, *Intr. dial.*, 4, pág. 10, 13; SVF, II, 68, 31 ss.

Luego está oscuro'. Decimos que es probativo aunque no se digan cosas verdaderas, sino que se trata en falso, porque conectando las premisas: 'si es de noche, está oscuro' hacemos un silogismo condicional" [110].

συμπλοκή: "Decimos que siguen a los Estoicos los que llaman conjunción (συμπλοκή) a la expresión que sólo tiene el conector de la conjunción. Anteriormente a ellos Aristóteles usó el modo de hablar de los antiguos, quienes llamaban 'conjunción' a la concurrencia de varios miembros del raciocinio" [111]. En los neoplatónicos evoluciona el concepto aplicado a Dios: "Pues la *complexión* (συμπλοκή) única e indisoluble de todas las cosas subsiste y armoniza en la armonía divina con la consonancia absoluta, con la concordia y la connaturalidad, concentrada (συναγομένη) sin confusión y coherente (συνεχομένη) sin distinción" [112]. Por la unión familiar, "las almas unen toda clase de razonamientos y se concentran (συνάγουσαι) en una pureza intelectual y avanzan por su camino y orden (προβαίνουσιν οἰκείως ὁδῷ)" (*L. c.*).

σύνδεσμος: "Los de Crisipo atendiendo aquí más a las palabras que a las cosas, llaman *conjuntos* (συμπεπλεγμένα) a todas las cosas formadas por los llamados conectores conjuntivos, ya sean incompatibles, ya consecuentes; en algunas tienen cierta exactitud doctrinal, aunque no se esmeran en el uso de las palabras" [113].

συνέχεια: Cohesión por afinidad y propiedad: "En la premisa hipotética por cohesión de afinidad (κατὰ συνέχειαν), que los de Crisipo llaman conjuntiva (συνημμένον), si tomamos el antecedente tendremos el consecuente como conclusión, y tomando lo opuesto al consecuente (λῆγον) tendremos como conclusión lo opuesto al antecedente, pero ni tomando el consecuente ni lo opuesto al antecedente tendremos conclusión (συμπέρασμα)" [114].

La πρότασις ὑποθετική abarca un capítulo importante del raciocinio estoico, juntamente con la *consecuencia.* El raciocinio hipotético y la consecuencia han ejercido una influencia decisiva en la historia posterior de la lógica, como puede verse por el capítulo dedicado a "la doctrina de las *consequentiae*" en la lógica nominalista salmantina por el Prof. V. Muñoz Delgado [115] y a "la proposición hipotética" [116]. La συνέχεια o cohesión es el presupuesto general de la *consequentia,* como conjunto de vinculaciones establecidas por el τόνος συνεκτικός, fundamento del ser tanto absoluto como hipotético. Galeno ha recogido este principio al atestiguar que según los estoicos, "todo ser necesita de causa vinculativa para ser" [117]. Ahora bien, la συνέχεια, lo mismo que el ser por ella determinado, no actúa unívoca o idénticamente en todos sus efectos, sino analógicamente. De ahí la necesidad de estudiar en

---

110 SVF, II, 78, 15 ss.; Sexto Emp., *Adu. math.,* VIII, 411. Cf. pág. 73.

111 Dexipo, *In Ar. cat.,* 22, 18 Busse; SVF, II, 69, 11 ss.

112 Ps. Areopagita, *De diu. nom.,* 949 D.

113 Galeno, *Intr. dialec.,* 4, pág. 10, 13 Kalbfl.; SVF, II, 69, 4 ss.

114 *L. c.,* 5, pág. 13, 10 Kalbfl.; SVF, II, 83, 5 ss.

115 V. Muñoz Delgado, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca,* Madrid, 1964, 252-275 *et passim.*

116 *L. c.,* 329-364.

117 Galeno, περὶ πλήθους, vol. VII, 526 K.; SVF, II, 144, 36.

forma hipotética, para acertar con las diversas manifestaciones de la realidad en todas sus dimensiones.

Así se explican las diversas formas aptas y no aptas para construir los raciocinios con las proposiciones hipotéticas cohesivas. Las proposiciones de este tipo: "Si A′" y "Si B" son ineptas para el raciocinio, porque un animal social, además de hombre, puede ser un espíritu o Dios. Por lo tanto, nada se puede colegir del hecho A' (= no hombre) respecto a su sociabilidad. De B pueden colegirse también diversas conclusiones, pues un ser asocial puede ser muchas cosas. De aquí se deduce que las proposiciones hipotéticas cohesivas son el fundamento de diversas ramas diferenciadas de la Dialéctica, como son la social, la jurídica, la biológica, etc., conforme a las diversas *conciliationes* establecidas por el *tónos synektikós*. Las aplicaciones al campo jurídico las veremos al tratar de la *consequentia* en Cicerón.

> τροπικόν: "La premisa mayor molecular de un argumento no-demostrado, especialmente una condicional" [118].

> *consequentia:* "Deinceps est locus dialecticorum proprius ex consequentibus et antecedentibus et repugnantibus... Ea enim dico consequentia quae rem necessario consequuntur, itemque et antecedentia et repugnantia. Quidquid enim sequitur quamcumque rem, id cohaeret cum re necessario, et quidquid repugnat, id eiusmodi est ut numquam cohaerere possit" [119].

Cicerón trata en este *locus* de *res,* es decir, de problemas reales y jurídicos, e indirectamente de los argumentos relativos a esas *res.* La *consequentia* es la ἀκολουθία y la *cohaesio* es συνέχεια. La *Topica,* que para Aristóteles es un arte de orientar al filósofo para buscar argumentos, para los estoicos o dialécticos es más bien una *sedes* o yacimiento de realidades sometidas a estudio y discusión. Por eso el *locus* es uno por la συνέχεια. Mientras que la argumentación es *triplex* por la ἀκολουθία.

Cicerón desarrolla la explicación aludiendo al caso planteado más arriba, como sigue:

> "16 A differentia: 'Non, si uxori uir legauit argentum omne quod suum esset, idcirco quae in nominibus fuerunt legata sunt. Multum enim differt an arcane positum sit argentum an in tabulis debeatur".

---

[118] Sexto Emp., *Hyp.,* II, 202; Alej. Afr., *In Ar. pr.,* 262, 28 ss., 264, 8; Galeno, *Int.,* 16, 19 ss.; Temistio *In Ar. pr.,* 92, 7, Wallies; Filopono, *In An. pr.,* 243, 6. Cfr. Ammonio, *In An. pr.,* 68, 6-7; Sexto Emp., *Adu. math.,* VIII, 440-442: ὁ διὰ δύο τροπικῶν, es un argumento de la forma:

$1 \supset 2$	1 implica 2
$1 \supset \sim 2$	1 no implica 2
~ 1	luego 1 es absurdo

[119] Cicerón, *Top.,* 53.

Para la aplicación al *locus* de la *consequentia* el problema queda así impostado en el n. 53:

> Cum tripartito igitur distribuatur locus hic, in consecutionem, antecessionem, repugnantiam, reperiendi argumenti locus simplex est, tractandi triplex. Nam quid interest, cum hoc sumpseris, pecuniam numeratam mulieri deberi, cum sit omne argentum legatum, utrum hoc modo concludas argumentum?
>
> *(in consecutionem):* "Si pecunia signata argentum est, legata est mulieri. Est autem pecunia signata argentum. Legata igitur est"; an illo modo:
>
> *(in antecessionem):* "Si numerata pecunia non est legata, non est numerata pecunia argentum. Legata igitur est"; an illo modo:
>
> *(in repugnantiam):* "Non et legatum argentum est et non est legata numerata pecunia. Legatum autem argentum est. Legata igitur numerata pecunia est".

El antecedente del primer argumento es de tipo económico. El segundo es de tipo histórico, y el tercero es del tipo de disyuntiva dialéctica. Pero los tres pertenecen al orden social, pues se trata de la manera de entender una institución doméstica y social como es el testamento. El Derecho dictamina sobre su interpretación auténtica en el orden social. La importancia del *locus consequentiae* puede apreciarse por estos pasajes de Cicerón recogidos por H. Merguet:

> *Consequor:* ea scientia... consequentium repugnantiumue ratio potest percipi (*De fin.* I, 63)... posterum quodam modo et consequens putandum est, quod illi ἐπιγεννηματικόν appellant (*De fin.*, III, 32)... cum consequens at quod falsum sit, illud, cuius id consequens sit, non posse esse uerum (*De fin.*, IV, 68)... mihi placere non solet consequentia reprehendere, cum prima concesseris (*Tusc. disp.*, V, 24)... philosophi... consequentia et repugnantia uidentes (*De diuin.*, II, 150)... quanta primum rerum intelligentia, deinde consequentium rerum cum primis coniunctio et comprehensio esset in nobis (*De nat. deor.*, II, 147).

La diferenciación analógica de la Dialéctica es un hecho histórico que hemos podido observar a lo largo de este capítulo. La Dialéctica es una subsección de la lógica, como la lógica lo es de la Filosofía, que estudia la realidad en toda su extensión. Es una manifestación de la vida racional, y por consiguiente se desarrolla como todos los procesos vitales en irradiaciones más o menos perfectas y analógicamente realizadas. La misma palabra externa (prescindiendo de la discusión sobre la analogía gramatical) es una proyección analógica del espíritu hacia el exterior. Análoga dialéctica es la que hemos encontrado en el saber considerado como participación de la sabiduría, como crecimiento de una semilla que se desarrolla según las clases de terreno donde se siembra, como manifestación de vida religiosa, ética, cultural y cósmica. Este rasgo de la analogía puede explicar o iluminar las diversas interpretaciones del λεκτόν, como fenómeno que presenta diversas propiedades según la fase en que se la considere, y tal vez pudiera también aclarar otras discusiones, como la suscitada por Lukasiewicz acerca de la *suppositio materialis*

en la cual usaban los estoicos sus fórmulas. Pero este asunto está relacionado con la doctrina del silogismo.

6. Los argumentos no-demostrados. El simbolismo. Diocles divide en siete párrafos la doctrina estoica sobre el silogismo, al que llama *lógos,* a saber: a) un párrafo sobre la composición de sus partes; b) otro sobre su estructura o figura; c) el tercero sobre la combinación de la composición y la figura; d) el cuarto sobre el valor demostrativo formal; e) el quinto sobre el contenido verdadero o falso; f) el sexto, los posibles e imposibles; g) el séptimo sobre los raciocinios no-demostrados. Traduzcamos con la mayor exactitud su exposición:

1.º *Composición:* El *lógos* es, según los de Crinis, lo que se compone de lema (premisa mayor), asumpción (premisa menor) y conclusión. Por ejemplo: "Si es de día, hay luz. Ahora bien, es de día. Luego hay luz". El lema es: "Si es de día". La asumpción es: "Es de día". La conclusión es: "Hay luz" [120].

2.º *Estructura o modo:* El modo es como la figura del *lógos.* Así: "Si lo primero, lo segundo. Ahora bien, lo primero. Luego lo segundo".

(Como se ve, la figura o esquema es la matematización o expresión por números simbólicos de las premisas del silogismo y la conclusión. Es lo característico de la lógica simbólica o formal).

3.º *Composición y figura:* El modo del *lógos* es la combinación de los dos. Por ejemplo: "Si vive Platón, respira Platón. Ahora bien, lo primero. Luego lo segundo". El *lógos-trópos* se introdujo en las estructuras más largas de los silogismos para evitar una asumpción larga y una conclusión, es decir, para deducir brevemente: "Lo primero, luego lo segundo".

(Se trata, por lo tanto, de una combinación de expresión lingüística normal y de una abreviación simbólica o matemática).

4.º *Valor demostrativo:* De los silogismos unos son no concluyentes y otros concluyentes. No concluyentes, cuando lo contrario de la conclusión no contradice al complejo de las premisas. Como estos: "Si es de día, hay luz. Es de día. Luego Dión pasea".

(Aunque no paseara Dión, las dos premisas seguirían en pie).

Los silogismos concluyentes unos llevan el nombre genérico de *concluyentes;* otros el de *silogísticos.* Son silogísticos, los que son o indemostrables o reducibles a los indemostrables por razón de alguna o algunas de sus tesis. Así: "Si pasea Dión. Luego se mueve Dión". Son concluyentes, en sentido genérico, aquellos que coligen no silogísticamente. Así: "Es falso que es de día y es de noche. Ahora bien, es de día. Luego no es de noche". *Asilogísticos* son los yuxtapuestos con probabilidad a los silogísticos, pero no concluyen. Así: "Si es caballo Dión, animal es Dión. Pero caballo no es Dión. Luego animal no es Dión".

5.º *Contenido verdadero o falso:* Además, de los argumentos unos son verdaderos y otros falsos. Verdaderos son los que se infieren de verdaderos. Así: "Si la virtud es provechosa, la maldad es dañosa". Falsos son los que tienen una premisa falsa o los no concluyentes. Así: "Si es de día, hay luz. Ahora bien, es de día. Luego Dión vive".

---

120 Diog. Laert., VIII, 76.

6.º *Posibles e imposibles:* También hay argumentos posibles e imposibles, y necesarios y no necesarios.

7.º *No demostrados:* Hay también algunos no-demostrados, pues no les hace falta demostración. Son unos para unos y otros para otros. Según Crisipo, son cinco. Por medio de ellos se entrelazan todos los silogismos. Están tomados de los concluyentes, de los silogísticos y de las figuras.

Diocles da a entender que la doctrina y uso de los no-demostrados había sido objeto de discusión entre los estoicos. En sus respectivas teorías, los maestros del Estoicismo tenían en cuenta las partes constitutivas del argumento, las figuras silogísticas y las variedades del valor silogístico. Todo ello ha pasado a la lógica formal del Medievo. La transmisión está mal documentada en las fuentes, que mezclan los procedimientos estoicos con los aristotélicos y con adiciones posteriores. Los *no-demostrados* son estos:

1.º El primero es el no-demostrado en el que todo el argumento se coordina con el connectivo y la premisa mayor, de la cual comienza el connectivo y lleva al consecuente. Así: "si lo 1.º, lo 2.º. Ahora bien, lo 1.º. Luego lo 2.º".

2.º El segundo es el no-demostrado, que mediante el connectivo y el opuesto del consecuente lleva a la conclusión de lo opuesto al antecedente. Así: "Si es de día, hay luz. Ahora bien, no hay luz, luego no es de día". Porque la menor se forma de lo opuesto al consecuente, la conclusión es lo opuesto al antecedente.

3.º El no-demostrado tercero es el que por complicación negante y uno de los miembros de la complicación, infiere lo opuesto al resto. Así: "No murió Platón y vive Platón. Ahora bien, murió Platón. Luego no vive Platón".

4.º El cuarto no-demostrado es el que mediante la disyunción y un miembro de la disyunción tiene como conclusión lo opuesto al resto. Así: "O lo 1.º o lo 2.º. Ahora bien, lo 1.º. No, luego lo 2.º".

5.º El quinto no-demostrado es aquel en el que todo el argumento se coordina con la disyunción y uno de los miembros opuestos a la disyunción y se infiere el resto. Así: "O es de día o es de noche. Pero no es de noche. Es de día, por lo tanto" [121].

A continuación de los cinco no-demostrados, formula Diocles las siguientes leyes sobre la validez de la ilación:

"De lo verdadero se sigue lo verdadero, según los estoicos. Así: Del *es de día,* el *hay luz.* De lo falso se sigue lo falso. Así del *es de noche* falso, el *está oscuro.* Y de lo falso se sigue también lo verdadero. Así del *la tierra vuela,* el *existe la* tierra. De lo verdadero no sigue lo falso, puesto que del *existe la tierra* no sigue que *la tierra vuela*".

La doctrina de los no-demostrados cierra la teoría estoica de la argumentación, y da origen a una discusión sobre la historia de la lógica. El punto discutido es la dependencia o no dependencia de la teoría estoica respecto de Aristóteles. Lukasiewicz caracteriza a la lógica aristotélica como *Namenlogik* (= *Lógica de términos),* y contrapone a ella la *Aussagenlogik* (= *Lógica pro-*

[121] *L. c.,* 77. Cicerón, en *Topica,* 54, aduce tres no-demostrados.

posicional) de los estoicos. La discusión es importante. De ser cierta la teoría de Lukasiewicz, los estoicos *hubieran preparado* el paso de la lógica cualitativa a la lógica *cuantitativa.* En efecto, analicemos el contenido de la frase "el hombre es mortal". En el aristotelismo esa frase quiere decir que la cualidad del hombre está contenida en la cualidad *mortal.* Esto es lo que se entiende como lógica de *términos.* En cambio, dentro de la lógica de proposiciones llamada de *clases,* la *clase* se entiende cuantitativamente, en el sentido de que *la clase de todos los individuos-hombres está contenida en la clase de los individuos-mortales,* como un conjunto contenido en otro. Históricamente resulta aventurado el establecer una línea divisoria tan marcada entre los estoicos y Aristóteles. Pero como tendencia, la lógica estoica propende a ser una lógica cuantitativa, según la teoría de Lukasiewicz, que sigue defendiéndose de sus adversarios. Entre las objeciones, Mario Mignucci le opone el siguiente texto de Sexto Empírico, que merece discutirse:

> Del argumento verdadero se juzga que es verdadero no sólo porque lo connexo (συνημμένον) es la mayor en la complicación de las asumpciones (λημμάτων) y lleva a inferir que la conclusión es verdadera, sino también porque hay verdad en la misma complexión de las asumpciones, y si se encontrara que una de ellas es falsa, necesariamente sería falso el argumento. Así ocurre en el siguiente argumento (caso de que sea de noche): "Si es de día, hay luz. Pero es de día. Luego hay luz". Por ser falsa la proposición (= asumpción, λῆμμα): "es de día", es falso. La misma complicación de las proposiciones, que incluye la falsedad de una de ellas (el "es de día") es falsa. En cambio, el connexo que comienza por la complicación de las proposiciones y lleva a la conclusión, será verdadero. Porque nunca el antecedente verdadero lleva a la falsedad. Pero siendo de día comienza por la verdad y lleva a la verdad [122].

Sexto Empírico critica aquí a los estoicos partiendo de posiciones aristotélicas de la lógica de términos. Mas no se ve por qué el ataque pueda intranquilizar a los estoicos, defensores de una lógica formal, donde las condicionales o connectivas tienen validez independientemente de los fenómenos físicos. Un pasaje de Alejandro de Afrodisia inclina la balanza a favor de la originalidad estoica en la introducción de la lógica formal:

> Los neotéricos, consecuentes en las palabras, mas no en las cosas significadas, dicen que no ocurre lo mismo en la conversión de las definiciones a las expresiones equivalentes. Pues aun cuando sea igual la significación en el "si A, luego B", en cuanto de A sigue B, dicen que el argumento es silogístico, tomando la expresión: "Si A. Luego B"; pero que no es silogístico, sino sólo concluyente, tomando la expresión: "a A le sigue B. Ahora bien A. Luego B" [123].

La crítica de Alejandro se podría confirmar en la polémica antiestoica con otras censuras semejantes y aun más fuertes de otros autores, como por ejem-

---

122 Sexto Emp., *Adu. math.,* VIII, 418 ss.; M. Mignucci, 163.
123 Alej. de Afrod., *In anal. pr.,* 373, 29-35.

plo de Galeno, que critica los raciocinios de Crisipo en la fisiología y anatomía humana con observaciones indiscutibles[124]. Los antiestoicos triunfan al poner de relieve la falta de seriedad de Crisipo en las aplicaciones de su lógica a la vida, pero no le niegan ingenio ni inventiva para establecer leyes y reglas de la lógica formal. ¿Se deduce de aquí una oposición real entre la lógica clásica y la formal de Crisipo? Esa oposición está desmentida por los textos que hemos analizado en los estoicos y aun en el mismo Crisipo. Esto nos lleva a tomar actitud en el criterio antagónico defendido por una parte por Lukasiewicz y de la otra banda por Mignucci, al refutar la interpretación crisipea del lógico polaco, según la cual Crisipo empleaba las fórmulas en la *suppositio materialis*. De este modo, con ejemplos triviales evitaba las vaguedades y errores de la lógica clásica de Aristóteles. Por el contrario, Mignucci —si bien concede a los estoicos la preferencia por su cautela en las expresiones— niega la aserción de Lukasiewicz, y pasa a afirmar de los estoicos que también ellos "ammettesero l'aristotelica equivalenza del segni in ragione dell'identità del significato"[125].

A nuestro juicio, hay que tener en cuenta la zona inmensa de la dialéctica analógica fomentada por los estoicos, zona que se extiende entre la dialéctica de realismo univocista de Aristóteles (Mignucci) y el formalismo equivocista de Lukasiewicz. A esta zona pertenece la doctrina de los no-demostrados, ya que en sus símbolos cabe cualquier clase de variables. Por el contrario, a la zona univocista pertenecen constelaciones de acciones producidas o derivadas del mismo agente, como el saber y la sabiduría (Séneca) y, en general, la acción generativa. Queda la zona intermedia de las agrupaciones sociales formadas por la συνέχεια, que pertenece tanto a la lógica formal como a la clásica. Es el campo donde los términos tienen el valor que reciben por su colocación sintáctica. Pero la sintaxis no admite cualquier clase de arbitrariedad y convencionalismo. El *locus* de las proposiciones cohesivas, críticamente empleado por los estoicos, demuestra que no tenían en cuenta para estas proposiciones las notas individuales y específicas del sujeto, pero sí la clase social o cuasisocial a la que pertenece por el τόνος συνεκτικός. Esto obliga a valerse de leyes y reglas analógicamente determinadas en las diversas disciplinas. El raciocinio hipotético κατὰ συνέχειαν de los estoicos, fue lógicamente cultivado por los neoplatónicos, especialmente por Ammonio Sakkas[126].

Con la aplicación del procedimiento de la analogía dialéctica se podría aclarar también la controversia sobre la implicación. Además de la implicación formal estricta —implicación por inclusión de los términos— que corresponde a la lógica de Aristóteles, habría que admitir la inclusión *per conse-*

---

124 Galeno, *De Hippocr. et Platonis placitis,* II, 3, V, 219-266 K.

125 Mignucci, *o. c.,* 162.

126 Cfr. Nemesio, *De nat. hominis,* c. II, 69 Matth.; *Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten,* ed. y est. de A. Lehmans, 1937, fr. 29, y Plotino, VI, 1; 25, 10 ss. Para la actitud de Plotino ante la lógica formal, cfr. *Enn.,* I, 3, 5, 17-23.

quentiam, que sin ser estricta, tampoco vendría a coincidir con la implicación puramente material y convencional. En efecto, los vínculos pueden cambiar indefinidamente por mayor o menor intensidad en la *consequentia,* como sucede por ejemplo en la mayor o menor participación de la sabiduría o la realización más o menos perfecta de la dependencia esencial del hombre respecto de Dios. En cambio, en la inclusión específica no caben grados de intensidad. Un individuo pertenece o deja de pertenecer totalmente a una especie biológica [127].

De estas consideraciones histórico-filológicas se deduce —como insinuábamos al principio— el criterio, cada vez más difundido entre los especialistas modernos, de que la lógica formal y la lógica clásica no son opuestas, sino complementarias: la lógica clásica o intuitiva es preferible para establecer las leyes lógicas y ciertas reglas sencillas de inferencia, mientras que la lógica formal es insustituible para reglas de inferencia complejas. Véase, en efecto, la descripción de las tres lógicas, según Ferrater Mora-Leblanc [128]:

> 1.º) Las fórmulas conocidas en la lógica tradicional con el nombre de *principios de identidad,* del tipo: "*-p p*" y "*p p*".
> 2.º) La fórmula conocida en la lógica tradicional con el nombre de *principio de contradicción*: "*-p* (. *-p*)".
> 3.º) La fórmula conocida en la lógica tradicional con el nombre de principio del tercio excluso: "*p* V *-p*".

Estas leyes necesarias para toda lógica pertenecen, como se ve, al campo de la lógica intuitiva o proposicional. Dígase otro tanto de las reglas de inferencias sencillas, cuya función consiste en reconocer como verdadero un enunciado o conclusión a partir de una premisa cuya verdad es conocida por evidencia directa o indirecta, como cuando en la oscuridad de la habitación, para saber si ha amanecido nos disponemos a abrir la ventana con este raciocinio: "Si hay luz, ha amenecido. Hay luz. Luego ha amanecido". Esta deducción surge empleando una regla de inferencia de la lógica intuitiva:

> Es evidente que no necesitamos pensar en la regla siempre que hacemos un proceso deductivo; a veces es tan sencillo y natural que la aplicamos sin darnos cuenta. Pero no siempre es tan clara la situación como en el ejemplo; en zonas avanzadas del pensamiento no sólo no es sencillo aplicar la regla, sino que suele ser enormemente complejo. Por otra parte, en tales procesos complejos hay que servirse del formalismo, por las razones ya dichas; en tal caso se prescinde del sentido de las proposiciones usadas y se necesita una regla para proceder [129].

La necesidad de formalismo, a fin de razonar por reglas más complejas, puede ilustrarse por las siguientes observaciones de Agazzi:

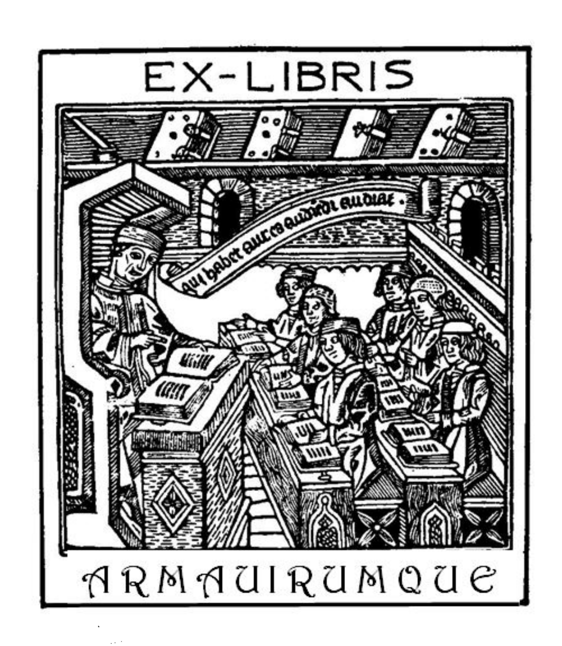
---

127 Cfr. Mignucci, 142.
128 Ferrater Mora y Leblanc, 41.
129 I. Bocheński, *Los métodos actuales del pensamiento,* 4, Madrid, 1965, 140.

> c') Si (*P* y *Q*), entonces *R*.
>
> d') Si (si *P*, entonces *Q*) y *P*), entonces *Q*.
>
> Aun sin necesidad de haber empezado a ocuparnos de lógica simbólica, se ve que la segunda estructura "convence", mientras que la primera no lo hace en realidad. La razón de esto es que en el caso de d') se dice sustancialmente que si la verdad de *P* implica la de *Q* y además *P* es verdad, entonces también es verdad *R*. Evidentemente para decir que *R* es verdad no nos basta saber que *P*, *Q* y *R* son proposiciones, sino que es necesario saber qué significan o, al menos, nos es preciso tener alguna información más sobre su estructura [130].

Como es claro, *P*, *Q* y *R* pueden ser signos de raciocinios desarrollados mediante operaciones sumamente complejas, que el lector no quiere o no puede rehacer, ni le hacen falta. Este método de reducción se impone en las ciencias de conocimientos acumulativos, cuya validez se supone fundada en otras disciplinas superiores o previas, que se llaman metaciencias. Las matemáticas, por ejemplo, nunca podrán por sí mismas explicar por qué todo hombre "normal" ha de estar cierto de que 1 + 1 = 2. Para esto necesita de conocimientos y facultades más vitales proporcionados por la lógica intuitiva al género humano, como lo hemos visto en Séneca.

[130] E. Agazzi, *La lógica simbólica*, 153 s.



C. DIALÉCTICA Y METAFÍSICA

1. ENCRUCIJADA ESTOICA

El debate Crisipo-Séneca tiene lugar en una encrucijada donde la filosofía se bifurca en los caminos del mito y la religión, y dentro del sector de la pura razón se bifurcan también los caminos de la ciencia y de la metafísica. Antes de cerrar este volumen dedicado al estudio de la actividad del lógos en el Estoicismo, es preciso fijar bien la dirección que toman esos cuatro caminos en la historia del pensamiento humano. Zenón, Crisipo, Posidonio y Séneca son las figuras representativas de las cuatro rutas, que corresponden a climas ideológicos diversos. En la *Introducción histórica* se describió el panorama cultural y religioso de Zenón[131], aplicable también a Crisipo, pero sin precisar su actitud definitiva ante el mito. Séneca —como es sabido— es el pensador antimítico más conocido de la antigüedad[132]. Dada la importancia adquirida entre los críticos modernos y aun en los lectores no especializados por el tema del mito[133], resulta necesaria una comparación esquemática de las actitudes

131 Cf. *supra*, págs. 25-73.

132 Cf. mi obra: *Séneca* I. — *Vida y escritos*, págs. 158-167.

133 Al hablar del mito procuraremos ceñirnos al concepto de *mito* vigente entre los estoicos y en el medio ambiente favorable u hostil a los mitos, en que se desarrolló su filosofía. En concreto, resulta ajeno a nuestro estudio el concepto de mito de los australianos o papúes analizado por L. Lévy-Bruhl en su libro: *La mythologie primitive*, París (1935). Tampoco tienen aplicación aquí estudios generales como los de Eliade Micea, *Aspects du mythe*. El Autor considera el mito como un fenómeno irracional expresivo de la fe, propio de toda la humanidad, ya se trate de los shaman africanos o de los teólogos cristianos. Esta generalización nada ilustra la tensión entre la aceptación o la repulsa del mito, en que se desarrolló el pensamiento estoico. Frutiger en su estudio sobre los mitos platónicos, que luego citaremos, y L. Pépin, en *Mythe et Allégorie* lo aprecian como un modo de expresión cómodo. Tal concepción no encaja en el antimiticismo histórico de Séneca, ni en el de la Biblia. Tampoco tiene nada que ver con la historia la teoría de la desmitologización de R. Bultmann, quien estima por mito un esfuerzo por dar forma humana a lo religioso mediante concepciones rudimentarias como la división en tres pisos del cosmos y otras concepciones simplistas que supone formar el sustrato bíblico. La teoría de Bultmann, fundada en la persuasión de que lo Infinito no puede unirse a lo finito, hubo de ser retocada varias veces por el

estoicas de sus cuatro grandes representantes, y de los escritores contemporáneos que les acompañan.

El semita Zenón conocía la situación ideológica de los pueblos arameos, implacablemente castigados a causa de sus creencias míticas por los profetas de Israel. Necesariamente tenía que ser cauto y no admitir sin grandes reservas y cautelas —como las del Euhemerismo— la religión de los dioses cananeos de la fecundidad. Aún así, no logró evitar las burlas dirigidas más tarde por Cicerón —gran admirador de Posidonio— contra la doctrina estoica del "fuego que procede artificiosamente en el universo" [134]. Pero la burla de Cicerón, explicable en su escepticismo académico, no está justificada, ni obliga a pensar que el "fuego inteligente" sea un elemento mítico. Más bien es desmitologizador. ¿Puede haber algo más opuesto al mito que el atribuir a un lógos inteligente llamado *fuego* o *espíritu* la formación del universo y de sus partes?

De atribuir a Zenón mitologemas o resabios míticos, habría que fijarse más bien en la "personificación injustificada" de algunas de las funciones del lógos, como ocurre en la jerarquía palaciega de los bienes *primeros* y *medios*, inspirada en las cortes orientales [135]. Es totalmente arbitrario juzgar como mítica la acción omnipotente del *dabar* (= *lógos*) admitida no sólo por Zenón, sino también por la Biblia del A. y N. Testamento. En suma, el fondo filosófico fundamental de Zenón, admitido y enseñado por los escritores sagrados contemporáneos y precedentes de Israel, no se puede catalogar como pensamiento mítico. Esto no quiere decir que Zenón fuera un filósofo antimitologista, como lo había de ser Séneca, o lo habían sido antes Jenófanes [136] y los profetas de Israel.

Autor, y en realidad es una caricatura de la mentalidad del hombre antiguo. Sus obras han sido publicadas en la colección *Kerygma und Mythos* en 12 tomos. Una elaboración documentada del concepto de *mito,* ajeno a polémicas y aplicable al estoicismo, puede verse en F. Koenig, *Diccionario de las Religiones* (tr. de E. Valentí Fiol), Barcelona (1964), pág. 927, cuando dice: "la esencia del mito debe buscarse en una sublimación personificadora de fuerzas naturales, objetos y procesos en general, y cuando se trata de una leyenda convertida en mito, en la fusión del recuerdo de grandes hombres con la experiencia de lo numinoso en la naturaleza, siempre empero, que intervenga como elemento constituyente el situar las figuras y sucesos en una época primitiva". Esa sublimación tomó en Grecia dos direcciones: la *telúrica* vitalista de Dionysos, y la *intelectualista* de Apolo, que el espíritu filosófico griego trató de sintetizar. Cf. Fritz J. v. Rintelen, *Von Dionysos zu Apolon,* Wiesbaden (1948). El estoicismo trató de subordinar totalmente lo telúrico al lógos. En Grecia mismo hubo una corriente antimítica cuyo gran representante fue Jenófanes en el siglo VI. Cf. P. Wilpert, *Die philosophische Kritik in Altertum und Mittelalter,* en Studium Generale, 12 (1959). La tensión espiritual creada por las corrientes contrarias no sólo provocó discusiones filosóficas, sino la intervención pública, como en la muerte de Sócrates, y otras colisiones múltiples y peregrinas, estudiadas por L. Gil, *Censura en el mundo antiguo,* Madrid (1961). Lo esencial es que no tratamos del *mito,* sino del *género literario mítico.*

134 Cicerón, *De natura deorum* III, 27. Cf. *supra.*

135 Cf. *supra,* págs. 56, 57.

136 Véanse los fragmentos de Jenófanes 14, 15, 23, 24, 25, 26, en Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1961), págs. 132-135.

Menos cauto se muestra Crisipo en el recurso al mito. Su actitud se explica por la distancia que separa a Cilicia —su tierra natal— de Palestina, y por el ambiente mítico de Atenas, donde ejerció su magisterio. De ahí sus exégesis continuas de las tragedias y el uso de alegorías de fondo mítico tan audaces como la castración de Dión por Theón [137]. Pero nada obliga a pensar que tuviera fe alguna en tales mitos. Su creencia en la actividad universal del *lógos* le aleja totalmente de la ideología mítica. Lo que le separa de Séneca, como hemos visto, no es su mitologismo, sino su abstraccionismo racionalista y dialéctico, muy alejado de la Metafísica realista de Séneca. En suma, Crisipo con su racionalismo se desentiende del mito, sin verse precisado a combatirlo. Séneca lo combate por su realismo y su alto concepto de la actividad universal del lógos.

También Panecio y Posidonio son profundamente racionalistas. Por lo tanto no pueden ser catalogados entre los mitólogos, ni entre los impugnadores del mito. De Séneca les separa el alejamiento de la Metafísica. Son pensadores que se preocupan de la realidad visible y sensible intensamente promovida en el humanismo grecorromano. Zenón introduce en el Estoicismo la división tripartita de la filosofía en *Lógica, Física* y *Moral* corriente en muchas escuelas griegas, como división adecuada que no necesita de la Metafísica [138]. Aquí es donde Séneca trata de matizar el pensamiento de la escuela, como veremos.

No es que Séneca rechace la división horizontal de la filosofía en las tres partes complementarias, pero por encima de ellas existe otra región superior *metafísica,* propia del espíritu divino y humano, donde se desarrolla la actividad superior del lógos divino, ya como Razón y Sabiduría, ya como Voluntad, Dominio y Poder. Según Séneca "el alma del sabio abarca toda la mole de la filosofía y la recorre totalmente, con más rapidez que una mirada lanzada a todo el firmamento" [139].

La visión unitaria de todo el campo de la realidad cognoscible no constituye una parte más de la filosofía sino el conjunto único e indivisible de todo el campo del saber, creando un hábito procedente de la Sabiduría divina. La filosofía, por lo tanto, no es un conjunto de saberes horizontalmente yuxtapuestos y mutuamente complementarios, sino una participación de la Sabiduría divina, que se comunica a la mente humana. Ni en la Sabiduría divina ni en la filosofía humana, que es su participación, hay resquicio alguno donde quepa el mito. Panecio y Posidonio toman en la encrucijada estoica una dirección diversa de la ruta de Zenón y de Crisipo; pero todos tres se mantienen en el cosmos diversamente interpretado. Séneca va por otro camino ascendente, como una rampa que une lo físico con lo metafísico dando a todo una unidad superior y transcendente.

---

137 Cf. *supra,* págs. 288-291.
138 Séneca, *Ep.* 89, 14.
139 Séneca, *Ep.* 89, 2.

La visión unitaria y transcendente del cosmos recurre una y otra vez en las diatribas de Séneca con los filósofos precedentes, y en particular con los estoicos. Ambos elementos —*unidad* y *transcendencia* activa y dinámica— caracterizan su Metafísica y su gran aportación a la filosofía. Analicemos brevemente la *Epistola* 113 antes examinada [140]. Crisipo trata de salvar la coherencia interna del sistema atribuyendo a la actividad del lógos una fuerte unidad *inmanente* —no *transcendente*— en todas las manifestaciones cósmicas, incluyendo las virtudes humanas. Efecto de esa unidad inmanente es que toda virtud haya de brotar como un empuje "anímico" o "*animal*" del lógos. Por lo tanto toda virtud es *animal*. Séneca subsume que en ese caso todos los impulsos contrarios y viciosos han de ser también animales, y puestos ya en la corriente, fluye que todas las palabras y pensamientos serán también *animales*. Crisipo no tendría más remedio que concederlo, sin más. La evasión de que la unidad anímica mundana tiene una causa universal transcendente, les llevaría a los estoicos a admitir la intervención extrínseca del Yahvé de los israelitas, divinidad adversa a la religiosidad cananea. Su actitud es vacilante.

Séneca, en cambio, no tiene inconveniente alguno en la intervención extrínseca de Dios que actúa sobre el mundo desde fuera de él, dando a los seres configuraciones diversas, en las que se proyecta la actividad única pero multiforme del lógos. En suma, lo propio de Séneca está en que cultiva un pensamiento metafísico, donde la causa primera y universal —sin mezclarse con sus creaciones externas— las invade totalmente y las discrimina con el poder que les da a todas su existencia. Los animales y el hombre reciben un empuje vital polarizado en un foco activo, que es el alma. Esto no puede aplicarse a cada una de las virtudes del hombre, que no tienen su foco activo en sí mismas, sino en la razón que las posee con el *hábitus* también procedente de la Causa primera, y está polarizado en la persona humana [141].

Con esta argumentación vigorosa queda desacreditada la interpretación mítica de la Providencia de los estoicos antiguos. Las posiciones de Panecio y Posidonio están mejor atrincheradas. Su ausencia de Metafísica queda compensada al parecer en el conjunto sistemático de las partes de la filosofía, que se completan mutuamente como la cáscara, la albúmina y la yema en el huevo, la corteza, la carne y el hueso en la fruta, o la tapia, la tierra y los árboles en el huerto [142]. Son ejemplos de la Escuela corregidos por Posidonio. Séneca admite la complementariedad de las partes. Pero ¿qué es lo que da su unidad

---

[140] Cf. *supra*, págs. 312 ss.

[141] Cf. *supra*, págs. 271-283.

[142] Diógenes Laercio atribuye a Zenón la división tripartita (VII, 40) y añade las tres comparaciones. Mas por Sexto Empírico se deduce que Posidonio rechazó la comparación con el huerto (cerca-frutales-fruto) y la del huevo (cáscara-albúmina-yema) e introdujo la del cuerpo vivo (sangre y carne-huesos-alma) inseparables entre sí, como lo son las partes de la Filosofía (Sexto, *Adv. math.*, VI, 16). Cf. SVF, II, 37, 38, 39. Todos ellos coincidían en la no separabilidad de las partes, distinguiéndose en este aspecto de otras escuelas.

a su maravillosa estructura? Posidonio no satisface a esta cuestión al comparar las partes de la filosofía, a la carne y sangre la Física, a los huesos la Lógica y al alma la Ética. Séneca responde:

Primum itaque sicut videtur, tibi dicam inter sapientiam et philosophiam quid intersit. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae. Philosophia sapientiae amor est et adfectatio. Haec ostendit quo illa pervenit [143].

Lo primero te diré, como parece, la diferencia entre la Sabiduría y la filosofía. La Sabiduría es el bien perfecto de la mente humana. La filosofía es amor de la Sabiduría, su búsqueda. La filosofía apunta. La Sabiduría llega.

Esta distinción dejada en suspenso en la *Epist.* 89, va a ser el objeto del debate desarrollado en la *Epist.* 117, visto ya anteriormente [144]. Su contenido nos interesa sólo para poner de relieve la diferencia entre la Dialéctica —que es un saber— y la Metafísica que es fuente de todo saber. Sólo recordaremos a este propósito la comparación entre la Sabiduría y el saber a que llega después de la discusión, diciendo:

Sapientia est mens perfecta uel ad summum optimumque perducta, ars enim uitae est. Sapere quid est? non possum dicere 'mens perfecta', sed id, quod contigit perfectam mentem habenti: ita alterum est mens bona, alterum quasi habere mentem bonam [145].

La sabiduría es la mente perfecta o la que ha llegado a la cumbre y a lo mejor. Porque es el arte de la vida. Y el saber, ¿qué es? No puedo decir que sea la mente perfecta, sino algo que ocurre al que tiene la mente perfecta. Una cosa es la mente buena y otra, el como-tener la mente buena.

La semblanza personificada de esta Sabiduría, inaccesible a nosotros pero participable, no la conoció Posidonio y es ajena a la filosofía griega. Séneca la introduce en contra del pensamiento griego, como algo propio de la cultura que había vivido desde su niñez, independientemente de la educación helenística recibida por Posidonio. Del mismo modo que Zenón y Crisipo reflejan en su pensamiento la religiosidad semítica de Canaán y el Asia Menor, también Séneca y Posidonio filosofan inspirados en sus respectivos ambientes de Apamea de Siria y de Córdoba. En Apamea los atributos divinos personificados formaban parte del panteón mítico de Grecia. En Córdoba los atributos divinos se personificaban sin constituirse en dioses de un panteón celtíbero. Esta diferencia de culturas es un elemento necesario para comprender los rasgos propios del pensamiento de Posidonio y de Séneca respecto a los conceptos de filosofía y de Sabiduría.

En su patria Apamea de Siria, la antigua Pharnake, junto al Orontes, Posidonio contempló los restos neolíticos de ciudad primitiva cubiertos por las

143 Séneca, *Ep.* 89, 4.
144 Cf. *supra,* págs. 317 ss.
145 Séneca, *Ep.* 117, 12.

maravillosas construcciones levantadas desde los Seleúcidas, con la ciudadela pórticos de enormes columnatas, plazas, anfiteatros, y monumentos que quedaron cubiertos más tarde por la arena, al ser la ciudad quemada por Cosroes II y hoy vuelven a aparecer en las excavaciones belgas como ruinas de una prosperidad fascinante [146]. La magnificencia del arte griego y la riqueza del Imperio de Roma ahogaban en el humanismo clásico y erudito de Posidonio toda posibilidad de nostalgias atávicas. El saber y el arte se debían combinar no para perderse en especulaciones metafísicas de un mundo invisible sino para manifestarse en brillantes realidades como las de la capital de Siria. Esta es la posición doctrinal de Posidonio descrita por Séneca en las epístolas 88-90, con criterios culturalistas, como filósofo optimista, erudito y elegante, ajeno a las profundas añoranzas arcaizantes de Séneca, quien escribe por este mismo tiempo el a. 64 la *Epistola* 86 en la pobre y primitiva *villa Scipionis Africani*, venerando lleno de emoción las manos y el arca del legendario general. Es fácil que recordara allí el *somnium Scipionis*. Lo que no cabe dudar es que todas estas últimas epístolas de Séneca reflejan una mentalidad propensa a alegorías metafísicas características de Córdoba, afines a la personificación de la *Sabiduría*, y desconocidas en el humanismo grecolatino.

El contraste entre el humanismo clásico y el celtíbero de Séneca aparece con rasgos muy significativos en un episodio histórico ocurrido en Córdoba con ocasión del triunfo de Q. Cecilio Metelo el a. 75 a. C. Cicerón alude a la escena, cuya descripción se halla en el siguiente pasaje de Salustio:

> Se exhibía con la gloria grande de un concurso de gente venido de todas partes, con hombres y mujeres amontonados en calles y azoteas por todos lados. El cuestor C. Urbino y otros, adivinando sus deseos *(cognita voluntate)* le organizaron un banquete superando las costumbres romanas y aún las mortales, con las casas engalanadas con tapices y banderas y escenarios hechos para exhibiciones de comediantes, con el suelo cubierto de azafrán y otras cosas como en un santuario muy concurrido. Además, estando sentado, una imagen de la Victoria bajada desde una claraboya, en medio del estruendo aparatoso de truenos, le ciñó una corona en las sienes, y entonces se le acercaban para adorarle como a un dios. Le cubría una toga casi toda bordada en colores cuando estaba en la mesa. El banquete fue exquisitísimo con aves y animales de la provincia y de Mauritania. Con todo lo cual perdió algo de su gloria, especialmente en el sentir de los ancianos y varones santos, que juzgaban todo aquello altanero, intolerable e indigno del mundo romano [147].

En la descripción de Salustio se superponen dos cuadros diversos: los datos costumbristas, que pertenecen a la moral social, y los elementos filosóficorreli-

146 El pasado histórico de Apamea y sus ruinas descubiertas en 1846 han sido objeto de misiones arqueológicas belgas en 1930-1938, 1947, 1953 y 1965-1969. Su drescripción ilustrada con fotograbados, mapas y planos de Ph. Delvaux ha sido publicada por Janine y Jean Ch. Balty y Michel Dewez: *Investigaciones arqueológicas belgas en Siria: Apamea del Orontes*, en Noticias de Bélgica, núm. 112 (1970), pág. 56.

147 Salustio, *Hist.*, II, 29.

giosos que afectan a la Metafísica. La censura de Salustio sólo tiene en cuenta el primer aspecto, que Plutarco recarga aún más, diciendo que las ciudades de la Hispania Ulterior que recorrió Metelo, le recibían con sacrificios y altares [148]. Coros de mujeres y niños entonaban en su honor cantos de triunfo. Con lo cual, claro está, hacía el ridículo a los ojos del pueblo celtíbero, aunque Plutarco y Salustio no se fijaran en ese aspecto, sino en la falta de moderación que debe acompañar al *decorum* romano y al *prepon* griego. Este aspecto es el que tiene en cuenta Cicerón al describirle a Metelo "tan deseoso de que se escribiera de sus cosas, que daba oído a poetas cordobeses que sonaban algo desmesurado y exótico" (*pingue quiddam sonantibus atque peregrinum*) [149]. Ninguno de los tres autores parecen haber comprendido el *humorismo* de tono más o menos fuerte de los celtíberos de la Bética. Pero eso es un tema de estética o de ética, que ahora no nos interesa. Probablemente Posidonio hubiera juzgado como Cicerón.

Lo que debemos subrayar es el elemento *exótico* y *peregrino*, y por lo tanto incomprensible para Cicerón, que consistía en aquella imagen descendente de la Victoria y en la diadema ceñida a las sienes del triunfador. Son los dos símbolos de la participación humana de atributos divinos, como lo es también la Sabiduría. La doctrina de Séneca sobre la participación de la Sabiduría mediante el *hábito del saber* responde a esa mentalidad desconocida para el humanismo clásico.

2. INFLUENCIAS HISTÓRICAS

Los matices discriminantes de la filosofía estoica resaltan en la comparación de autores y culturas. Sólo así se pueden fijar las relaciones y diferencias entre los problemas concretos del saber y su conocimiento general metafísico. Esto lo hemos visto verificado al comparar la lógica formal de Crisipo y el concepto de Sabiduría en Séneca, y comenzamos a verlo desde otro punto de vista al comparar a Posidonio cientista con Séneca metafísico. Pero la comparación doctrinal por sí sola parecería artificial e intranscendente si no fuera acompañada de su evolución histórica correspondiente. Los datos históricos hasta ahora consignados no han sido estériles en resultados positivos, aunque tampoco suficientemente fecundos para fijar la importancia de la Metafísica en la evolución de la Estoa.

Necesitamos un cuadro más sistemático de comparaciones históricas, en el que deben figurar las fuentes histórico-doctrinales de que disponían los estoicos en su tiempo, y las que hoy se hallan a nuestro alcance. En la Estoa antigua los

---

148 Plutarco, *Vitae*, II, 1; *Sertorio*, 22.

149 Cicerón, *Pro Archia*, 26. Sobre Córdoba en tiempo de Séneca, cf. A. Blanco Freijeiro, *Séneca y la Córdoba de su tiempo*, en Crisis (1965), 157-170.

filósofos del Pórtico tuvieron a su disposición fuentes orientales caldeas, cananeas y egipcias con historias como la de Beroso, sacerdote, historiador y astrónomo caldeo, contemporáneo de Alejandro Magno, que se trasladó de Babilonia a la isla de Cos. Escribió cuando Zenón se hallaba ya en Atenas una obra de antiquidades caldeas, que vemos utilizada por Flavio Josefo, Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea y el polígrafo bizantino Sincelo. La obra de Beroso llevaba por título *Chaldaiká* y corría junto a los libros afines de las Biblias cananea y hebrea, sobre todo desde que ésta fue traducida por los *Setenta.* Mediante estos documentos y las tradiciones y monumentos de las ciudades del Asia Menor, los estoicos antiguos —muy especialmente los de procedencia mesopotámica como Diógenes Babilonio—, podían empalmar sus conocimientos históricos y religiosos con las antiguas leyendas del ciclo de Gilgamesh, básico en la cultura oriental, compuesto hacia el 2500 a. C. Trasladados a Grecia se pusieron en contacto con las tradiciones épicas de Homero y las mitologías de Hesíodo enriquecidas con los trágicos, un tanto desmitologizadas más tarde por los filósofos de la Magna Grecia y Sicilia, especialmente por Jenófanes, aunque posteriormente Platón hubiera cultivado el mito en la filosofía. Junto a estos documentos históricos o históricodoctrinales, debe figurar además la historiografía encabezada por Herodoto y los mitólogos posteriores, como Palaifato y Apolodoro y Diodoro Sículo.

Con estas fuentes y otros documentos más o menos fragmentariamente descubiertos, que en su tiempo suponemos perfectamente conocidos por todos los eruditos, Posidonio compuso un cuadro histórico cultural resumido por Séneca asintiendo en parte y en parte disintiendo de su predecesor en la *Ep.* 90. Para apreciar el alcance del acuerdo y desacuerdo de ambos autores, la investigación moderna ha publicado obras que proyectan nueva luz sobre los conocimientos histórico-doctrinales de la antigüedad primitiva oriental, clásica y occidental. Nos limitaremos a citar las más básicas.

Fustel de Coulanges, autor de la obra *La Cité antique* [150] iniciador de la Escuela histórica moderna, corrobora con una exposición documentada —aunque demasiado sistemática— la influencia jurídicosacerdotal de la primitiva realeza de los pueblos primitivos, tal como se trasluce en el sumario de Posidonio en Séneca. Georges Dumézil, en su obra *La religion romaine archaïque* [151], siguiendo la orientación de la crítica alemana del s. XIX de B. G. Niebuhr, Th. Mommsen, P. Wissowa y otros, da una interpretación sistemática propia de los orígenes de la herencia indoeuropea de Roma y su continuación, aportando análisis de conceptos primitivos como el *numen,* que encontramos en una frase típica de Séneca, cargada de contenido hispánico, cuando habla de la *fides numinis* [152].

---

[150] Fustel de Coulanges, *La Cité antique,* París, 1964.

[151] Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque suivi d'un appendice sur la religion des étrusques,* París, 1966.

[152] Séneca, *Ep.* 41, 3.

Por la misma época se publicó la obra *Edén y Paraíso. — Fondo cultural mesopotámico en el relato de la Creación*[153] del malogrado investigador Juan Errandonea, estudio documentadísimo de los albores de la civilización humana, de la industria y de la moral en Mesopotamia. Mediante un análisis filológico de la epopeya de Gilgamés, rey de Uruk, de prosapia divina y de Enkidu, hombre estepario y animalesco promovido a la cultura mesopotámica, se estudia la pérdida de la inmortalidad divina y la introducción del vicio en la sociedad humana, tema estudiado por Posidonio y por Séneca en la llamada Edad de Oro. De gran importancia para la mitología son los documentos traducidos por A. Leo Oppenheim en *Babylonian and Assyrian Texts*, vol. II, publicado por Pritchard en *Ancient Near Easten Texts*, donde se incluyen las tablas cronológicas de los reyes mesopotámicos durante centenares de miles de años[154]. Estos documentos y otros análogos relativos a Egipto rebasan *a parte ante* la mitología griega, y más aún la occidental relacionada especialmente con España, norte de África e islas del Mediterráneo occidental.

Las tradiciones legendarias de esta porción occidental conocidas y reflejadas en los escritos de Ovidio, de Séneca y su sobrino Lucano han sido estudiadas por E. Rodríguez Navarro en su obra *Séneca, religión sin mitos*, Madrid 1969, cuyo autor deseó y ofreció que fuese publicada como obra de cooperación conjunta suya y mía[155]. Los estudios en ella dedicados a Anna Perenna y a las Gorgonas los creemos de gran importancia para la orientación ideológica dada al estoicismo por Séneca, muy especialmente en el tema que aquí nos ocupa de la introducción de la Metafísica como base transcendente de las otras partes de la filosofía. Con el panorama iluminado por la historia podemos ya analizar la discusión entre Posidonio y Séneca, en la *Ep.* 90.

1. Presupuestos históricos. Antes de comenzar la discusión, Séneca establece dos prenotandos. El primero parece ser sólo de Séneca. El segundo tiene visos de una concesión a Posidonio. Después de unas palabras introductorias, dice así:

Huius opus unum est de divinis humanisque verum invenire. Ab hac numquam recedit religio, iustitia pietas et omnis alius	El objetivo único de la filosofía es hallar la verdad en las cosas divinas y humanas. De ella nunca se apartan la reli-

[153] Juan Errandonea, *Edén y Paraíso. — Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación*, Madrid, 1966. Para un resumen de esta obra importante nos remitimos al art. dedicado a ella en la Revista *Arbor*, núm. 251 (1967), págs. 247-251.

[154] Leo Oppenheim, *Babylonian and Assyrian Historical Texts* (Oxford Cuneiform Texts), en Pritchard, *Ancient Near Easten Texts*, 1955.

[155] Eloy Rodríguez Navarro, *Séneca. — Religión sin mitos*, Madrid, 1969. Las conclusiones del Autor las suscribo en general, aunque mi responsabilidad personal recae sobre el cap. II: *Dios de Séneca*.

comitatus virtutum consertarum et inter se cohaerentium[156].

gión, la justicia, la piedad y el cortejo de todas las virtudes abrazadas y entre sí coherentes.

El principio de la unidad transcendente que aquí se postula es difícilmente compatible con la autonomía de las partes de la filosofía expuesta más abajo por Posidonio. El principio establecido por Séneca es un postulado de la Metafísica. Lo siguiente puede ser aceptado por el pensamiento griego.

Haec docuit colere divina humana diligere et penes deos imperium esse, inter homines consortium, quod aliquandiu inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam iis, quos fecit locupletissimos, fuit. Desierunt enim multa possidere, dum volunt propria[157].

Esta enseñó honrar lo divino y amar lo humano, poniendo en los dioses el imperio y en los hombres una convivencia, que un tiempo se conservó inviolada, antes de que la avaricia aflojó los vínculos sociales y fue causa de pobreza aun para los que había colmado de grandes riquezas. Pues dejaron de poseer mucho, al querer que fuera propio.

Séneca suscribe esta formulación, pero el estilo no parece ya suyo. La afirmación de que en la divinidad está el imperio y en los hombres la sociabilidad está expresada en términos muy racionalizados, en los que se evita una manifiesta devoción a lo sacral, como es corriente en Séneca. En las cartas de esta misma época escribe Séneca sobre el imperio de Dios en los hombres pensamientos mucho más íntimos, como el pasaje conocido:

Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos (...). Si tibi occurrerit vetustis arboribus... frequens lucus (...) illa proceritas sylvae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis facit[158].

Mora en nosotros un espíritu sagrado, testigo de lo malo y de lo bueno nuestro, y nuestro guardián (...). Si entras en bosque denso de árboles vetustos (...) aquella altura de la selva, el lugar retirado y lo admirable de una sombra tan espesa y continua en lugar abierto, te hacen creer en el Numen.

El *fidem facere numinis* sólo tiene el sentido personalista y característico de las costumbres sociales de los celtíberos. Séneca se expresa una vez más como representante de la mentalidad primitiva del Occidente preindoeuropeo. En las expresiones de Posidonio no se halla rasgo alguno de la participación divina descrita por Séneca en el desarrollo de la misma epístola 41. El pasaje que sigue a continuación en la *Ep.* 90 es tan neutral como el anterior. Con razón advirtió Heinemann en su tiempo la dificultad de discernir lo que es de Séneca y lo que pertenece a Posidonio. Lo único que cada vez aparece con

156 Séneca, *Ep.* 90, 3. Las virtudes de Séneca no son ni abstracciones ni fuerzas psicofísicas, sino realidades incorporales, supraterrenas, admitidas por "nuestros mayores que creían y eran estoicos" (*Ep.* 101, 1).

157 *L. c.*

158 Séneca, *Ep.* 41, 2, 3. Véase la *Epist.* 110, 1.

más claridad es que lo *metafísico* es de Séneca, y por lo tanto es muy discutible el título dado por Heinemann a su obra: *Posidonios' metaphysische Schriften*[159]. Dice así Séneca:

Sed primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur, eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio[160].

Los primeros mortales, y los que de ellos nacieron, seguían incorruptos a la naturaleza. Sometidos al arbitrio del mejor, tenían en la misma persona al guía y a la ley.

Es la era prepolítica y prejurídica de la humanidad, regida sólo por instintos gregarios sublimados en un jefe a la esfera intuitiva de la razón. Es el *hegemonikón* (= guía) descrito por Baldo en el *De natura deorum*, II, 129, de Cicerón. La identificación de ese jefe monárquico con la ley, si se entiende en su sentido propio y estricto, hay que atribuírsela a Séneca. Posidonio sólo entendía por ley las cláusulas preceptivas impuestas por la autoridad competente. Las consideraciones siguientes relativas a la sociedad gregaria de los tiempos prehistóricos, parece calcada en los criterios politicosociales de Aristóteles, justificativos de la esclavitud natural:

Naturae est enim potioribus deteriora submittere: mutis quidem gregibus aut maxima corpora praesunt aut vehementissima. Non praecedit armenta degener taurus, sed qui magnitudine ac toris ceteros mares vicit. Elephantorum gregem excelsissimus ducit. Inter homines pro maximo est optimum. Animo itaque rector eligebatur ideoque summa felicitas erat gentium, in quibus non poterat potentior esse nisi melior; tantum enim quantum vult potest, qui se nisi quod debet, non putat posse. Illo ergo seculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. Hi continebant manus et infirmiorem a validioribus tuebantur. Suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant. Horum prudentia, ne quid deesset suis, providebat. Fortitudo pericula arcebat. Beneficentia augebat ornabatque subiectos Officium erat imperare, non regnum[161].

Es propio de la naturaleza someter lo peor a lo mejor. En los rebaños mudos van por delante los más voluminosos o los más fieros. No va a cabeza de la boyada un toro enclenque, sino el que por su corpulencia y músculos abultados venció a los otros toros. A los elefantes les guía el más elevado. Entre los hombres el mayor es el mejor. Se elegía por tanto al de alma rectora, y por eso reinaba gran felicidad en pueblos donde nadie podía ser más potente que el mejor. Pues puede lo que quiere, quien piensa que no puede más de lo que debe. En aquel siglo, que llaman de oro, piensa según esto, Posidonio que el poder se hallaba en manos de los sabios. Estos agarraban el brazo de los más fuertes para defender de ellos a los más débiles. Aconsejaban y desaconsejaban y enseñaban lo útil y lo inútil. La prudencia de éstos proveía para que nada faltase a los suyos. Su fortaleza alejaba los peligros. La beneficencia daba prosperidad y brillo a los inferiores. El mando era servicio, no realeza.

---

159 I. Heinemann, *Posidonios' metaphysische Schriften*, I, Breslau, 1921; II, Breslau, 1928.

160 Séneca, *Ep.* 90, 4.

161 Séneca, *Ep.* 90, 5.

Tal es el cuadro idealizado de la Edad de Oro descrito por los estoicos precedentes y suscrito por Séneca consciente de que los poetas y el vulgo trazan cuadros menos idealistas, donde junto a los hombres primitivos inocentes, se extendía el vicio en las formas más bestiales. El juicio de Cicerón sobre las costumbres prehistóricas de los hermanos Lupercos, todavía vigentes en Roma, está formulado en su discurso *Pro M. Caelio* con ocasión de la mala fama de su cliente:

> No me espanta lo que le dijo M. Celio su cofrade en los Lupercos. Es cofradía totalmente bestial y pastoril y de la selva, la de los hermanos Lupercos. La *coitio* salvaje de los Lupercos fue establecida antes de la humanidad y de las leyes [162].

Estas costumbres de la Edad primitiva las conocía Posidonio. Dos generaciones más tarde, poco antes de nacer Séneca, trasladaba Ovidio a los *Fasti* lo que Cicerón decía en el Foro, ante el tribunal. Ovidio traslada de la Arcadia mitológica la entrada del Fauno Lupercus en la cueva Lupercal del Palatino: "Cuentan que los arcadios antiguos adoraron a Pan, dios del ganado... Después trasladó consigo Evandro a los dioses silvestres aquí, donde está ahora la ciudad" [163]. Evandro enseñó las letras a Eneas y fue su consejero y hombre bueno [164]. De este modo pasan los poetas de la Edad de Oro (de Pan) a los

162 Cicerón, *Pro M. Caelio.*

163 Ovidio, *Fasti,* II, 271, 287.

164 Virgilio, *Eneida,* VIII, 12 ss. La versión virgiliana resulta artificiosa, como toda su elaboración poética de la leyenda de Eneas. La versión de Cicerón es la más realista y seria. Ovidio transmite las versiones populares, que se suponen también en Cicerón, y responden a las escenas de la religiosidad rupestre del paleolítico, tal como se han conservado en las pinturas de las cavernas. Es obvio que a las tradiciones legendarias y míticas de la cueva *Luperca* se vinculara la tradición mítica de Rómulo y Remo, reelaborada después por Numa. La tradición los hace hermanos de padre desconocido, amamantados (como es corriente) por su madre Lupa, mujer conocida por habitar en el antro Luperco. Éste, a juzgar por el criterio de Cicerón, fue siempre lugar de cohabitación y promiscuidad religiosa, anterior a toda institución familiar y ciudadana. El topónimo *Luperco* nada tiene que ver con los lobos, como tampoco el topónimo actual del Louvre, junto al Sena, que en los documentos medievales recibía el nombre de *Lupara.* No creemos superfluo anotar aquí varios datos curiosos para posibles estudios. La *Translatio S. Iacobi,* tomada de una copia del monasterio de Fleury en el siglo XI, documento del siglo VI (a nuestro juicio) describe así la actual cripta de Compostela: "Degebat eo loci, in extremis Galloeciae finibus, gentilis et nobilis matrona, quae erat multae familiae et amplissimi fundi possessor et Domina. Haec in idolio suo multa simulachra daemoniorum habebat, quae saepissime adorabat, quia factorem suum Dominum verum ignorabat, quem nec nominare hactenus audierat. Haec secundum proprietatem linguae ferocissimae gentis suae ferali et rabido atque superbo vocabatur nomine, nam Luparia dicebatur". El *idolium* quedó transformado en la cripta del apóstol Santiago, según el autor del documento, el año 46. Lo curioso es que en otra versión transcrita por Flórez (*España Sagrada,* III, ap. II, págs. XX-XXIV) se lee el mismo nombre de *Luparia,* atribuido a la señora de la finca. En otra leyenda similar de los Varones apostólicos enviados para la evangelización de España, éstos llegan a Acci y encuentran a la señora de una posesión, probablemente también con grutas existentes en la localidad, y se piden para lugar sagrado. La dueña vuelve a llamarse Luparia

fundadores de Roma con un salto que para nosotros va del Paleolítico hasta los tiempos históricos. Posidonio establece una edad intermedia, la de los tiranos primitivos, que también suscribe Séneca:

Sed postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, opus esse coepit legibus quas et ipsas inter initia tulere sapientes[165].

Más después que los reinos, con la introducción de los vicios se convirtieron en tiranía, hicieron falta leyes, que al principio las dieron también los sabios.

Los vicios bestiales representados en las pinturas rupestres del paleolítico, hace ya 30.000 años y aún más no los incorporan los estoicos a la historia de la humanidad. En ésta entra sólo la actividad del lógos divino más intensa para Séneca en la humanidad recién creada, que en esta preferencia no está de acuerdo con Posidonio; otros estoicos contemporáneos, en cambio, están con Séneca. Así Dión Crisóstomo en un discurso compuesto hacia el a. 70 p. C., que contrapone la acción de los dioses buenos a la de los dioses y semidioses perversos:

ἀπὸ γὰρ τῶν θεῶν ἔφη τῶν ἀνθρώπων εἶναι γένος, οὐκ ἀπὸ Τιτάνων οὐδ' ἀπὸ Γιγάντων, ὅτε γὰρ τὰ σύμπαντα ἔσχον, ὥσπερ ἀποικίαν τινὰ αὐτῶν ἐν τῇ γῇ ἐρήμῃ οὔσῃ κατοικίσαι τοὺς ἀνθρώπους ἐφ' ἥττοσι τιμαῖς καὶ ὄλβῳ, δικαίοις δὲ καὶ νόμοις τοῖς αὐτοῖς ὥσπερ αἱ μεγάλαι πόλεις καὶ εὐδαίμονες τὰς μικρὰς κατοικίζουσι[166].

Pues dice que el género humano proviene de los dioses, y no de los Titanes ni de los Gigantes. Porque en cuanto tuvieron todas las cosas, dice que como en una colonia de ellos poblaron la tierra, que se hallaba desierta, los hombres, con dignidad y prosperidad inferiores, pero con los mismos derechos y leyes, lo mismo que las ciudades grandes y felices pueblan las pequeñas.

A la semejanza de los pasajes de Séneca y Dión Crisóstomo, encuadrados dentro del marco estoico contemporáneo, debe añadirse el del discurso de Pablo pronunciado ante oyentes estoicos y epicúreos, que lo aceptaron sin dificultad en este punto, en el Areópago de Atenas. Algunas de las cuestiones relativas a Dión Crisóstomo y Pablo han sido tratadas por Pohlenz en su estu-

---

(Flórez, *Esp. Sagr.*, III, ap. 4, pág. XXXV). El Cod. Marc. llama Lupa a la dueña de la cripta compostelana (Bolandos, *Acta SS.*, tomo VI de Julio, pág. 12). La Luparia hispana del siglo I es sólo lugar sagrado, primero pagano y después cristiano; no lugar de habitación rupestre, como el antro Luperco. Pero en ambas partes se supone estar relacionado el nombre con los lobos, cosa absurda, ya que los lobos no habitan en guaridas, sino en bosques y campo abierto. Además, en el Norte de España, la *lupa* (= lurpe, en vasco = bajo tierra = cueva) es topónimo, no nombre de animal. Prescindiendo de etimologías, es curioso observar la tradición de la *autochtonia* difundida en muchos países y conservada todavía por Platón, *Soph.*, 247 c.; *Critias*, 109 c.; *Menexenos*, 237 b. Estos datos, insuficientes para formular hipótesis serias y conjeturas, pueden servir como fondo cultural sobre el concepto que de las épocas primitivas se formaban Posidonio y Séneca al hablar de la Edad de Oro.

[165] Séneca, *Ep.* 90, 6.

[166] Dión Crisóstomo, *Or.* XXX, 26, ed. J. W. Cohoon, II, 420.

dio *Paulus und die Stoa*[167], uno de los mejores trabajos del ilustre Profesor. Pohlenz supone —y con razón— la gran influencia de Posidonio sobre Dión Crisóstomo, y la gran independencia de Pablo respecto a la Estoa en ideas aparentemente afines, que son muchas. Pues, aun así, reconoce que Dión Crisóstomo sabe guardar su originalidad frente a Posidonio, y que Pablo sabe amoldarse cuando quiere a la mentalidad estoica, muy especialmente en el discurso del Areópago. Simplificando la compleja problemática del estudio de Pohlenz, lo que nos interesa aquí es el ambiente estoico metafísico formado en la segunda mitad del s. I. Desde este punto de vista el pasaje de Dión Crisóstomo nada tiene que ver con la teoría central de Posidonio sobre la *simpatía* universal del cosmos, que es radicalmente inmanente y no transcendente. A pesar de su tono mítico politeísta, la teoría de Dión es transcendente, jerárquica y personalista, y por lo tanto metafísica, como lo son las ideas de Pablo y de Séneca sobre los fundamentos del poder político,

Hay entre las ideas de Dión Crisóstomo, Pablo y Séneca un paralelismo sorprendente, explicable sólo teniendo en cuenta la presión ambiental del Imperio, basado en la doctrina política de que toda autoridad viene de Dios, y por lo tanto el emperador es un lugarteniente sagrado de la divinidad. Esta idea revivió en Roma con igual fuerza que en las antiguas cortes de Oriente, donde Hammurabi se hacía representar en una estela hoy conservada, colocado de pie como un secretario, a los pies del trono del dios Samas y recibiendo al dictado la legislación que lleva su nombre y se copia en la estela. Lo que Hammurabi hacía con Samas, lo hace Polibio con Claudio el año 43:

Caesarem cogita... intelliges non magis tibi incurvari licere quam illi, si quis modo est, fabulis traditus, cuius humeris mundus innititur[168].

Piensa en el César y verás que no te está permitido doblegarte más que el de la fábula, si es que existe, sobre cuyos hombros se sostiene el mundo.

El gigante Atlas, Polibio y Claudio —lo mismo que en otro tiempo Hammurabi— tienen idéntica misión: sostener el mundo. Será una adulación: pero no se puede dudar que Polibio la tomaba a pies juntillas, lo mismo que Nerón doce años más tarde al decirle a Séneca con la espontaneidad de un adolescente ceñido de la diadema imperial:

Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer? Ego vitae mortisque gentibus arbiter? Qualem quisque sortem statumque habeat in manu mea positum est?[169].

¿Soy yo entre los mortales el preferido y elegido para hacer en la tierra las veces de los dioses? ¿Yo el árbitro de vida y muerte en los pueblos? ¿En mis manos está el señalar a cada uno su suerte y estado?

---

167 Max Pohlenz, *Paulus und die Stoa,* Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie XLVIII, 72 (1943), 69-104.

168 Séneca, *Dial.* XI, *ad Polybium,* XI, 7, 1.

169 Séneca, *De clementia,* I, 1, 2.

Es la tradición sapiencial jerárquica antigua recogida en lo político por Nerón, en lo filosófico por la Estoa, y en lo religioso y metafísico por el Apóstol y por Séneca. Para ambos tiene vigencia el principio de la autoridad: "no hay potestad si no es de Dios, y las que existen han sido ordenadas por Dios"[170]. Lo que se dice de la autoridad, vale igual para la Sabiduría en el criterio de Pablo y de Séneca, como puede verse por su problemática respectiva.

2. Problemas similares de Pablo (Ac. 17) y Séneca (Ep. 90). Una comparación de la problemática del discurso paulino en el Areópago y el esquema de la metafísica senequista en la *Epist.* 90, refleja una actitud similar en los temas básicos de la filosofía. El discurso paulino está pensado para un auditorio filosófico semejante al de los lectores de Séneca: son filósofos estoicos providencialistas, mezclados con epicúreos, ateos y positivistas. He aquí los problemas:

1) Enfoque cristiano de la religiosidad indeterminada griega.
2) Creación del mundo en general y en particular de cada ser.
3) Dominio eminente y absoluto de Dios.
4) Transcendencia de Dios, incircunscriptible en templos e imágenes.
5) Autoperfección y suficiencia absoluta de Dios.
6) Dios creador y comunicador de toda vida.
7) Dios hizo poblar la tierra de uno solo.
8) Destino y fijación de ciclos históricos, étnicos y población por Dios.
9) El fin de la vida religiosa y cognoscitiva es la búsqueda de Dios.
10) Inmanencia divina en cada persona.
11) Inutilidad de la idolatría.
12) Excusa de la ignorancia pasada y necesidad de la fe y la justicia.

Sería supérfluo tratar de demostrar por el tono, calor y elevación de sus ideas, que Pablo se mueve en una zona diversa y superior de religiosidad comparado con cualquiera de los filósofos contemporáneos o precedentes. Esta tesis defendida con celo apologético y aparato de citas por Sevenster en su obra *Paul and Seneca*[171] no puede constituir objeto de discusión. Pero lo cierto e importante para la filosofía es que Pablo trata de hallar eco en la mentalidad filosófica contemporánea y lo consigue en parte gracias a que la orientación transcendente de la filosofía comenzaba a ser un problema de profunda preocupación contemporánea. A Séneca no le satisfacía la afirmación platónica desarrollada por Filón de la existencia de dos zonas cósmicas en el *cosmos horatós* y en el *cosmos noetós*[172]. A Séneca se le ve trabajar casi angustiosamente en la creación de un *panorama* interno, real y suprasensible, que enriquezca al

[170] *Rm.*, 13, 1.
[171] J. N. Sevenster, *Paul and Séneca,* Leiden, 1961.
[172] Filón supone que Dios "proyectando hacer la megalópolis, pensó primero en hacer los sitios constituyendo con ellos el *cosmos noetós* y fabricar con él el *aisthetós,* como quien se vale de un modelo" (*De opificio,* V, 18).

hombre con valores *objetivos* y *vividos,* superiores a todo sentimentalismo subjetivo estéticamente bello y psicológicamente emocionante. Este es el *habitus sapientiae,* cuya problemática tiene en Pablo y Séneca no pocos puntos de contacto, como puede verse por la lectura misma del discurso del Areópago, que presentamos con la indicación entre paréntesis de los temas fundamentales y los términos comunes con los filosóficos:

> *Ac.* 17, 22-31: Varones Atenienses, en todo os veo como más sensibles a los espíritus (1). Porque pasando y viendo vuestros lugares sagrados hallé un altar con esta inscripción: *Al Dios desconocido.* Aquél, pues, que honráis sin conocerle, os anuncio yo. El Dios que hizo el mundo y cuanto hay en él (2), éste que es Señor del cielo y la tierra (3), no habita (κατοικεῖ) en templos hechos con manos (4) ni es honrado con manos de hombres necesitando de algo (5), pues Él da a todos vida, respiración y todo (6); y de uno (ἐξ ἑνός) hizo poblar (κατοικεῖν) todo el linaje de los hombres toda la faz de la tierra (7), prefijando épocas sucesivas y límites (ὁροθεσίας) de su población (κατοικίας) (8), para buscar a Dios como a tientas para encontrarle (9), aunque cierto no está lejos de cada uno de nosotros, pues en Él vivimos, nos movemos y somos, como dijo uno de vuestros poetas (10). Pues bien, siendo vástagos de Dios no hemos de pensar que es semejante a plata, oro o piedra labrados con arte e imaginación de hombres (11). Dios, habiendo disimulado las épocas de la ignorancia, ahora anuncia a todos los hombres por doquier, que se arrepientan, señalando el día en que ha de juzgar al mundo en justicia, en el hombre que predestinó, dando fe a su resurrección de entre los muertos (12)[173].

Debemos renunciar al acuerdo o paralelismo doctrinal entre este resumen paulino de Lucas y los puntos concretos de convergencia con el estoicismo. El hecho es que los concurrentes se lo admitieron todo menos el punto (12) de la resurrección de Cristo. Para la filosofía lo que importa es el enfoque sistemático continuo hacia lo transcendente y metafísico que se advierte en Pablo. Aquí es donde el paralelismo con el pasaje de Dión Crisóstomo es muy revelador aún en la terminología. Especialmente se advierte esto en que Dión Crisóstomo habla de ἀποικία y κατοικίζειν y Pablo vuelve repetidas veces a la κατοικία-κατοικεῖν dando ambos a entender que su intento es hablar de la población colectiva de los centros habitados, más que de la generación individual y biológica de cada hombre, como descendiente de una pareja. Se trata de un monogenismo de origen divino del linaje humano. Todo ello cabe perfectamente en el *Codex sacerdotalis*[174]. Por lo demás, como observa Pohlenz, el contexto paulino evoca las genealogías de los pueblos descritas en la dispersión de los pueblos[175] y en Moisés[176], aunque por otra parte debemos observar la repugnancia manifestada reiteradamente por Pablo a enredarse en los enojosos problemas de las genealogías al recomendar, 1 *Tim.* 1, 4, no fijarse en fábu-

---

173 *Ac.,* 17, 22-31.
174 *Gen.,* cap. 1.
175 *Gen.,* 10, 18, 19.
176 *Deut.,* 32, 8.

las y genealogías, y el evitar discusiones sobre genealogías (*Tit.* 3, 9)[177]. Animadversión confirmada en *Hebr.* 7, 3 al hablar de Melquisedec, que gracias a Dios aparece sin padre, sin madre y sin genealogía. El enfoque paulino apunta siempre a la visión doctrinal y metafísica, campo seguro tan alejado de la mitología como de los errores de la historia en temas mal documentados.

La unidad étnico-religiosa de la humanidad —especialmente si se atiende a que Dión Crisóstomo y Pablo no se fijan como Posidonio en los rasgos biológicos ni en la descendencia precisamente corporal— es un punto que refleja la tendencia de ambos a dar un enfoque absoluto y transcendente a la antropología. El tema resulta instructivo si se tiene en cuenta la orientación racial o racista que predomina en los políticos griegos. Pero esa tendencia no se limita en Pablo al aspecto racial y político, sino a todos los doce puntos de su problemática. Su comparación de conjunto puede por esta razón ser de interés con la problemática asignada por Séneca a la Sabiduría, en contraposición a Posidonio, cuando dice:

Sapientia altius sedet nec manus edocet: animorum magistra est (...). Non est, inquam, instrumentorum ad usus necessarios	Más alto es el sitial de la Sabiduría; no enseña a las manos sino a las almas (...). Repito, no es fabricante de instrumentos

[177] Es un rasgo común a Pablo y a los escritores antiguos el criterio de la unidad étnica o específica de los hombres, agrupados bajo una jefatura de la que dependen, al mismo tiempo que prescinden del aspecto biológico de esa unidad, hoy planteada bajo el dilema monogenismo o poligenismo. Pablo manifiesta especial repugnancia a entrar en ese tema, aunque por otra parte Israel se ufanara de una genealogía aún biológica, que remontaba hasta el Creador, y era base de su prestigio histórico. A este ideal respondían las genealogías prediluvianas del hombre *esencial* (*Gen.*, 1, 26) y de Adán (*Gen.*, 5, 1-31); la de Noé (*Gen.* 10, 1-32); Sem (*Gen.*, 11, 10-32); Melcha (*Gen.*, 22, 20-24); Abrahán (*Gen.*, 25, 1-6); Esaú (*Gen.*, 36, 9-43); Jacob (*Gen.*, 46, 8-47). Para alivio del exégeta el rey de Salem, Melquisedec, aparece sin padre, sin madre y sin genealogía. Más tarde vienen los linajes reales, sacerdotales y nobiliarios, básicos para la defensa de los derechos patrimoniales. Las genealogías adquieren unas proporciones inabordables —aunque documentalmente mejor garantizadas que las prediluvianas, entreveradas con las genealogías de otros pueblos— en la época postexílica. El judío helenista Pablo hubo de ocuparse, a pesar de su aversión natural, de este caso genealógico, en donde en realidad le interesaban los ascendientes de Jesús y entre ellos algunos datos en concreto, como el linaje de Tamar y el de Rahab, meretrices cananeas (*Gen.*, 38, 12-19; *Jos.*, 2, 1), el de Rut, la moabita (*Dt.*, 23, 5) y Betsabé, adúltera de marido hitita (2 *Sam.*, 11, 2-5), aptos precisamente para desacreditar los ideales genealógicos de Israel. En este mundo de genealogías doctrinalmente interesaban la creación del hombre bueno (*Gen.*, 1, 26) sin ley, y la de Adán (*Gen.*, 2, 7) obligado a la ley y transgresor de la misma, y castigado por Dios con la muerte que se propaga como castigo del transgresor, a toda la humanidad. De las discusiones genealógicas toma Pablo la expresión del injerto de la oliva en el acebuche (*Rm.*, 11, 17, 24) haciendo ver que Dios es poderoso para ingerir a los hombres de un linaje natural a otro no natural, y Jesús toma como único criterio de parentesco el cumplimiento de la voluntad de Dios (*Mar.*, 3, 35). Al fin, la semilla es la palabra de Dios (*Luc.*, 8, 11) y no hay paternidad verdadera fuera de la divina (*Mat.*, 23, 29), ya que de Dios nos viene la existencia en todas las zonas de la vida. La afinidad de estos conceptos con los estoicos queda expuesta en las páginas 30, 31. La paternidad *federativa* aparecerá más tarde en los *patres patrati*. Para la realidad de la paternidad *adoptiva* en el cristianismo pueden verse pasajes importantes en nuestro libro: *El plan de Dios en san Agustín y Suárez*, pág. 185.

opifex. Quid illi tam parvula adsignas? artificem vides vitae. Alias quidem artes sub dominio habet. Nam cui vita, illi vitam quoque ornantia serviunt. Ceterum ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. Quae sint mala, quae videantur ostendit. Vanitatem exuit mentibus. Dat magnitudinem solidam, inflatam vero et ex inani speciosam reprimit nec ignorari sinit, inter magna quid intersit et tumida. Totius naturae notitiam ac suae tradit. Quid sint di qualesque, declarat, quid inferi, quid lares et genii, quid in secundam numinum formam animae perpetitae, ubi consistant, quid agant, quid possint, quid velint. Haec eius initiamenta sunt, per quae non municipale sacrum, sed ingens deorum omnium templum mundus ipse, reseratur, cuius vera simulacra verasque facies cernendas mentibus protulit. Nam ad spectacula tam magna hebes visus est. Ad initia deinde rerum redit aeternamque rationem toti inditam et vim omnium seminum singula proprie figurantem. Tum de animo coepit inquirere, unde esset, ubi, quamdiu, in quot membra divisus. Deinde a corporibus se ad incorporalia transtulit veritatemque et argumenta eius excussit. Post haec quemadmodum discernerentur vitae aut vocis ambigua, in utraque enim falsa veris inmixta sunt. Non abduxit, inquam se, ut Posidonio videtur, ab istis artibus sapiens, sed ad illas omnino non venit [178].

para los usos necesarios. ¿Por qué le atribuyes cosas tan pequeñas sabiendo que es artífice de la vida? Pues ciertamente tiene otras artes a sus órdenes. A quien obedece la vida, también obedece, hace posible la vida. Por lo demás, se encamina a un estado feliz, allá conduce, abre sendas para ir allá. Enseña lo que son males reales y aparentes. Libra la mente de cosas vanas. Da una grandeza sólida, reprime la hinchazón y lo especioso sin contenido, y no sufre se confunda lo grande con lo abultado. Enseña a conocer la naturaleza y a sí mismo. Declara qué y cómo son los dioses, el infierno, los lares, los genios, y lo que son las almas inmortales, formas subalternas de los númenes, dónde moran, qué hacen, qué pueden, qué quieren. Estas son sus iniciaciones; con ellas abre, no los santuarios de los municipios, sino el mundo templo inmenso de los dioses todos, cuyas verdaderas imágenes y rostros verdaderos presenta a las mentes para que los vea, pues para visión tan grande el sentido de la vista es romo. Después torna a los orígenes de las cosas y a la razón comunicada al todo y a la fuerza seminal de todas las cosas, que configura cada ser en particular. Entonces comienza a inquirir sobre el alma, de su procedencia, ubicación, duración y división de sus partes. Después ha pasado de los cuerpos a los incorpóreos y discutió sus señales. Después cómo se discierne lo ambiguo en la vida y en la palabra, porque en ambas se mezcla la falsía con la verdad. No es que el sabio se haya apartado de aquellas artes, como cree Posidonio, sino que no entró nunca en ellas.

3. Método sapiencial y método científico. La importancia de las afinidades entre Pablo y Séneca está en los problemas, no está en las coincidencias doctrinales. No sería fácil precisar hasta qué punto se apartan, pues las diferencias entre el lenguaje bíblico de Pablo y la terminología y estilo corriente de Séneca, pueden inducir al peligro de transformar meros desajustes terminológicos en diferencias objetivas de fondo. En todo caso, aquí nos interesa más bien la aproximación que hay entre el enfo-

[178] Séneca, *Ep.* 90, 26-30.

que sistemático sapiencial de Séneca y Pablo, con coincidencias metodológicas sorprendentes tanto *positivas* como *negativas*. En lo *negativo*, Pablo rehúye todo roce con el *mito* y la *fábula*. Séneca es el enemigo más encarnizado del mito egipcio, griego y romano.

En lo *positivo*, Pablo y Séneca concuerdan en la crítica de los ritos oficiales y de los ídolos. El universo entero es el templo donde se debe adorar a Dios. Las teorías *liberales* que corrían a la sazón en defensa de escultores y pintores, con el pretexto de que ayudaban a la religiosidad popular sin engañar propiamente a nadie, carecían de jutificación para el apóstol Pablo y para el estoico Séneca. En su homogeneidad de criterio pudieron influir muchas causas, algunas de ellas influidas por sus relaciones personales, problablemente muy sinceras desde el año 61. De ello nos hemos ocupado en *Séneca I. Vida y escritos*[179].

Hay que tener en cuenta, además, las relaciones fomentadas a través de Festo Porcio, Gobernador de Judea, que en su última decisión judicial favoreció a Pablo señalando de oficio a Lucas, por testigo encargado de exponer ante el tribunal de Nerón el proceso que se le remitía desde Cesarea[180]. A todo ello debe añadirse la afinidad ideológica de las fuentes literarias y doctrinales manejadas por ambos en el tema de la humanidad primitiva, tema del debate estoico entre Séneca y Posidonio. A Pablo y Séneca debía serles conocida la interpretación filoniana al *Gen.* cc. I y II. A Séneca le era familiar la exposición del mismo tema en Ovidio, coincidente en lo esencial con la Biblia y con Filón. Para justificar estas afinidades en tantos autores (Posidonio, Ovidio, Filón, Pablo, Séneca y Dión) vamos a dar completo el pasaje de Ovidio y la traducción del Alejandrino.

Sanctius his animal mentisque capacius altae
deerat adhuc et quod dominari in cetera posset.
Natus homo est: siue hunc diuino semine fecit
siue recens tellus seductaque nuper ab alto
aethere cognati retinebat semina coeli.
Quam satus Iapetus mixtam fluvialibus undis
finxit in effigiem moderantum cuncta deorum (...)
Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo
sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat[181].

Un animal más santo y más capaz de mente excelsa
hacía falta, y que pudiera dominar a los otros.
Nació el hombre, ya sea porque lo hizo con semilla divina
ya porque la tierra recién y poco hacía separada del alto
éter, retenía aún las semillas del emparentado cielo,
Japeto que lo sembró mezclándolo con aguas fluviales,

179 Cf. *Séneca I. — Vida y escritos*, págs. 310-353.
180 *Ac.*, 27, 1. La exégesis se funda en la coincidencia de los Codd. griegos; puede verse en nuestro art.: *San Pablo ante el tribunal Romano*, Estudios de Deusto, XV, 32 (1967), págs. 502, 503.
181 P. Ovidio, *Metamorphoses*, I, 76-90.

lo modeló como efigie de los dioses que gobiernan todo (...)
Quedó sembrada la Edad primera de Oro, sin corregidor alguno, espontánea; sin ley se guardaba la fidelidad y el derecho.

No es preciso cotejar el pasaje de Ovidio con la *Ep.* 90 de Séneca, para hacer resaltar sus coincidencias. El caso es más raro en Filón, que expone así *Gen.* 1, 26 y *Gen.* 2, 7:

Después de todas las otras cosas, como se dijo, añade que el hombre fue hecho a imagen de Dios y a semejanza (*Gen.* 1, 26). Admirablemente, pues nada terreno es más parecido a Dios que el hombre. Pero nadie se imagine una semejanza en figura corporal. Pues Dios no es antropomorfo, ni el cuerpo humano parecido a Dios. Se le llama, pues, imagen conforme a la mente que dirige (hegemón) al alma.

Después de esto dice que Dios plasmó al hombre tomando barro de la tierra, y sopló a su rostro soplo de vida (*Gen.* 2, 7). Clarísimamente expone con esto que hay una diferencia enorme entre el hombre que es plasmado aquí y el que se hizo antes a imagen de Dios. Porque el plasmado es sensible, partícipe de una cualidad de cuerpo y alma. Y el que es imagen, es una idea o género o sello, inteligible, incorpóreo, ni macho ni hembra [182].

La Edad de Oro de Ovidio —lo mismo que antes la de Posidonio y más tarde la de Séneca— responde esencialmente a los mismos criterios, y coincide (no sabemos cómo) con la doctrina sobre la creación del hombre en el *Génesis*, en el judío Filón [183] y en el apóstol Pablo. Es una visión sistemática y jerárquica, de carácter metafísico —no cosmogónico— en la que se da la máxima importancia a la intervención divina ordenada, santa y buena para el hombre, que recibe de Dios una naturaleza semejante a la del Creador. La doctrina sobre la Edad de Oro, así expuesta, encaja perfectamente en el Estoicismo en sus diversas fases, y se contrapone en elementos esenciales a la visión helénica, y aun a la romana como luego veremos. Los criterios o preocupaciones fundamentales giran en torno a tres puntos:

1.º Distinción de dos fases *principales*: la creación y la historización. En la fase de la historización se distinguen más o menos edades. Aquí se prescinde de la edad heroica, por ejemplo.

2.º La bondad del mundo y del hombre en su primera fase, como efecto de la primacía absoluta de la razón o de la *hegemonía* del lógos. Es un elemento bíblico y estoico esencial, suscrito por Ovidio. El origen del mal se explicará en el alejamiento del primer origen divino.

3.º El parentesco del hombre con Dios, que crea al hombre a su imagen y semejanza.

Para la afinidad de Pablo con las otras fuentes, debe advertirse que en el discurso del Areópago *Ac.* 17, 1 ss. se inspira en *Gen.* 1, 26. Aquí es donde

---

182 Filón, *Opif.*, 69 (XXIII).
183 Filón, *Opif.*, 134 (XLVI).

Dión Crisóstomo sigue un esquema semejante al bíblico. El Apóstol se inspira en *Gen.* 2, 7 en I *Cor.* 15, 45-49, poniendo como coronación de la obra divina la creación del hombre *espiritual* y *celeste*, imagen de Cristo. El *Gen.* 2, 9, Pablo en *Ac.* 17, 31 (*et alibi*), Séneca y Ovidio concuerdan en que el hombre primero carece de leyes, que se introducen en la segunda fase del hombre histórico, degenerado por el alejamiento de la razón.

En la aparición del mal, estas fuentes bíblico-estoicas de la Edad de Oro sólo insisten, lo mismo que Ovidio, en el alejamiento de la fase original y divina del mando de la Razón, sin que aludan expresamente al desorden de la vida sexual, como lo hace más tarde el *Gen.* 6, 2-4 en la era de los gigantes, coincidiendo con la importancia dada por los mitos orientales y griegos al desorden sexual. *Gen.* 2, 9 ss. y Posidonio-Séneca insisten en el abandono de la razón o de la obediencia a la voluntad y magisterio de Dios. Ambos suponen que a los hombres primitivos, aunque ignorantes, les fue bien mientras obedecieron al sabio o sabios. Lo mismo supone Pablo de la época anterior al pecado de Adán, al afirmar que el pecado entró por un hombre, en el que todos pecaron. Es decir, el pecado fue hegemónico, pecado de jefe en cuanto jefe, no biológico ni genealógico. El aspecto biológico y genealógico del pecado individual y colectivo es ajeno al pensamiento paulino, poco amigo de cuestiones genealógicas [184].

Para Ovidio, Posidonio y Séneca hubo un lapso de tiempo multisecular o multimilenario entre el primer hombre formado por Japeto y el hombre degradado por el vicio. Filón supone un lapso similar entre el hombre *creado* en *Gen.* 1, 26 y el *plasmado* en *Gen.* 2, 7. El texto hebreo denominaba en plural a los creados en *Gen.* 1, 26: "Queremos hacer hombres a nuestra imagen (= *na'aseh 'adam*)". El nombre propio *Adam* aparece en *Gen.* 2, 7. Los LXX *ánthropon* en *Gen.* 1, 26. El nombre propio *Adam* aparece en los LXX en *Gen.* 2, 19. Esto podía dar pie a Filón, quien adapta la tradición bíblica al pensamiento clásico, cuando establece una distinción total entre el hombre ideal de *Gen.* 1, 26 y el hombre histórico y corpóreo de *Gen.* 2, 7. Clemente Romano abunda en el mismo criterio. El tercer sucesor de Pedro entiende *Gen.* 1, 27 diciendo: "*Creó Dios al hombre varón y hembra.* El varón es Cristo; la hembra, la Iglesia. Los Libros y los Apóstoles nos enseñan cómo la Iglesia no es de ahora, sino de antes (ἄνωθεν). Era, en efecto, la Iglesia espiritual, como también nuestro Jesús, que se manifestó en los últimos días para salvarnos" [185]. El Papa supone que los de Corinto admiten esta doctrina como corriente. Lo mismo ocurría en San Ireneo y entre los gnósticos [186] y la

---

184 Cf. *supra.*

185 Clemente Romano, *Carta II a los Corintios*, XIV, 2. Cf. texto y trad. de D. Ruiz Bueno, en BAC 65, págs. 366 s.

186 Cf. A. Orbe, *Estudios valentinianos*, IV, con las citas de Ireneo, I, 1, 1s.; I, 12, 3; I, 15, 3. Epifanio, *Pan.*, 31, 5, 7; 6, 13 y Gnósticos; Clemente Alej., *Strom.*, III, 49, 3.

distinción perduró varios siglos. San Agustín parece aludir a ella en las *temporum morae* intermedias entre la prima creatio universorum y la *finctio Adae*.

El pensamiento de Clemente Romano fluye sin dificultad en la terminología de Séneca cuando éste dice que la "natura" podría "*per se nudos edere animos*", más aún, que lo hace ahora (*Ep.* 66, 3). Cristo existente desde la creación primera, como Verbo unido al alma humana, todavía no manifestado en la carne, es una concepción que no supone ningún contrasentido si se admite una actividad suprafísica del *Lógos*, y no condicionada ni limitada por las actividades *sensibles* ni por la duración que a ellas les corresponde. Aquí está el nudo de la controversia estoica sobre la naturaleza de la filosofía entre Séneca y Posidonio. El estoico helenista la hace depender de la naturaleza y de otras ciencias y artes, y se orienta a su progreso. Para Séneca la filosofía (= metafísica) está por encima de lo sensible y tiene su radio de acción universal por sí misma:

Philosophia nihil ab alio petit; totum opus a solo excitat[187].

La filosofía no pide nada de nadie. Ella sola construye desde el suelo su edificio.

No es que la razón humana mire con indiferencia al mundo sensible y las artes y oficios necesarios para la vida:

Omnia ista ratio quidem, sed non recta ratio commenta est; hominis enim, non sapientis inventa sunt[188].

Todo esto lo ha encontrado la razón, pero no la recta razón. Son inventos de hombres no sabios.

La actividad natural y real del lógos abarca, según los estoicos, diversas esferas y no sólo la esfera del conocimiento, como entre los filósofos griegos. La discriminación de esas esferas es necesario tenerla siempre presente para no tergiversar el sentido de la terminología estoica. El hombre mismo, como efecto del lógos, pertenece a zonas diversas, pero sobre todas ellas tiene su primacía soberana la actividad pura de la *ratio* cuyo dinamismo se manifiesta en terrenos diversos sensibles o ideales, como lo hemos visto en Clemente Romano, cuyo concepto de *existencia* implica diversas duraciones visibles e ideales. Esto debe tenerse en cuenta para entender rectamente los conceptos estoicos y sapienciales de nacimiento, de *propagación*, *apoikìa* y *katoìkia*, *paternidad*, *filiación*, aplicados a las diversas capas de la existencia, y no exclusiva ni principalmente a las manifestaciones corpóreas ni biológicas, como ocurre en nuestra cultura cientista profundamente condicionada por el naturalismo positivista. En cambio, en las descripciones estoico-sapienciales de la Edad de Oro resalta el factor unitario y jerárquico del hombre individual y colectivo, cada vez más centrado en la persona y en la solidaridad interpersonal humana siempre dependiente de la hegemonía de la razón y del sabio dominado por ella.

---

187 Séneca, *Ep.* 88, 28.
188 Séneca, *Ep.* 90, 4.

4. En torno a Prometeo. Las formas sapienciales del Estoicismo y de la Biblia son consideradas a veces como míticas, llegándose a la conclusión de que deben ser desmitologizadas para que puedan ser válidas en la ciencia. Para poner de relieve la diferencia entre lo *metafísico-sapiencial* y lo *científico desmitologizado*, puede ser instructivo el análisis de la forma en que presentan Séneca y los griegos el mito de *Prometeo*, central para la introducción de las ciencias y las artes, tema complementario de la filosofía griega. El pasaje en que lo presenta Séneca es como sigue:

Fac nos singulos: quid sumus? Praeda animalium et uictimae ac bellissimus et facillimus sanguis. Quoniam ceteris animalibus in tutelam sui satis uirium est quaecumque uaga nascebantur et actura uitam segregem, armata sunt. Homines cutis pro tegmine imbecilla tegit, non unguium uis, non dentium terribilem facit: nudum et infirmum societas munit. Duas Deus res dedit, quae illum obnoxium validissimum facerent, rationem et societatem; itaque qui par esse nulli posset, si seduceretur, rerum potitur. Societas illi dominium omnium animalium dedit[189].

Déjanos aislados: ¿qué somos? Presa y despojos de animales; sangre sabrosísima y muy fácil. Todos los otros animales tienen fuerzas suficientes para su defensa: nacen dispersos en una vida disgregada, pero están armados. Al hombre le protege, como defensa, un cutis delgadísimo: ni la fuerza de las garras ni los dientes le hacen temible a los otros. Dios le ha dado dos cosas para hacerle fortísimo en su desamparo: la razón y la sociabilidad. Con ellas, el que aislado era inferior a todos, se apodera de todos. La sociedad le da el dominio de todos los animales.

En su aversión al mito, Séneca no ha querido hacer la menor alusión al Epimeteo y Prometeo conocidos desde la escuela por todo el mundo griego que leyera a Hesíodo, Esquilo, Apolodoro, Pausanias y Platón, quien comenta el mito usando algún escrito perdido de Protágoras. Lo único que hace es traducir por *ratio* el *aidós* del original, y por *societas* la *díke*. Con esto podemos ver la forma en que los griegos tratan el mismo tema[190].

La visión ideal del hombre de la Edad de Oro tiene sus raíces en los mitos prometeicos de Hesíodo, de Esquilo, de Protágoras y de Platón, para influir en el racionalismo científico de Aristóteles. El paso del mito a la ciencia se nota gradualmente. La *Theogonía* de Hesíodo recoge la escena de la castración de Uranos por Cronos, que determina las enemistades entre Zeus, el dios usurpador que destrona Cronos, y Prometeo[191]. En los *Trabajos* resumió las amenazas dirigidas por Zeus contra su rival, protector de los hombres, anunciando los castigos increíbles con que le ha de atormentar como a enemigo y la plaga incurable del amor licencioso que introducirá entre los mortales con la formación de la mujer:

---

189 Séneca, *De benef.*, IV, 18, 2.

190 Las notas siguientes hasta la 204 fueron publicadas en un estudio preliminar a la obra de mi hermano Carmelo: *Lao-Tse. — La gnosis taoista del Tao Teching,* Oña, 1961 (edit. de El Mensajero, Apart. 73, Bilbao), págs. XIX-XXIV.

191 Hesíodo, *Theogonía,* vv. 507-516.

v. 54 «Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μήδεα εἰδώς,
χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἐμὰς φρένας ἠπεροπεύσας,
σοί τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισιν·
τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες
τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἑὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες» [192].

Los hombres llevan desde entonces en sus entrañas la lucha de la inteligencia y de la pasión, iluminados por la luz del fuego de Prometeo y devorados por el fuego del amor lujurioso. Tenía razón Sócrates para abominar de poemas tan nefandos. La versión de Esquilo tuvo, por el contrario, mayor aceptación y resonancia. Zeus sigue siendo hostil a los hombres nacidos de la tierra, por ser parientes de Tifeo, hermano del aborrecido Prometeo, pero no es un dios protervo. Prometeo se mantiene en su figura de bienhechor de los hombres e inventor de las artes. Lo dice él mismo en *Prometeo encadenado*:

v. 442 .... τἀν βροτοῖς δὲ πήματα
ἀκούσαθ' ὥς σφας νηπίους ὄντας τὸ πρὶν
....

v. 447 ......οἳ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,
κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ' ὀνειράτων
ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν βίον
ἔφυρον εἰκῇ πάντα, κοὔτε πλινθυφεῖς
δόμους προσείλους ᾖσαν, οὐ ξυλουργίαν,
κατώρυχες δ' ἔναιον ὥστ' ἀήσυροι
μύρμηκες ἄντρων ἐν μυχοῖς ἀνηλίοις [193].

De Esquilo pasa a los sofistas y filósofos esta versión de la contienda de los dioses. En el *Protágoras* de Platón se discute si la virtud es enseñable. El renombrado sofista pregunta si, como viejo, ha de hablar a los jóvenes en for-

---

192 Hesíodo, *Trabajos*, vv. 54-58:

v. 54 ¡Hijo de Iapeto, conocedor de las intenciones de todos!
Te ríes robando el fuego y engañando mi mente.
¡Desdicha grande para tí y los hombres que nazcan;
En vez del fuego les daré un mal, con el que todos
Gocen en su alma abrazados a su mal!

193 Esquilo, *Prometeo encadenado* vv. 442-453:

v. 442 .... De los hombres las desdichas
Escuchad: cómo siendo antes minorennes
Los hice racionales dotados de inteligencia
....

v. 447 Los que antes viendo no veían,
Escuchando no oían, sino que del sueño
Semejantes a las formas, en la vida larga
Todo transtornaban irreflexivos: de ladrillos
Las asoleadas casas no conocían, ni labor en madera;
Habitaban en cavernas, a modo de ágiles
Hormigas, en rincones de sombríos antros...

ma de mito o más bien en forma dialéctica (πότερον ὑμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξέλθω)[194]. Los presentes prefieren el mito. Protágoras alude brevemente a la cosmogonía, en que los dioses crean los modelos de los seres mortales mezclando fuego al interior de la tierra: τυποῦσιν αὐτὰ (θνητὰ) θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μίξαντες[195]. Esta exégesis mitológica de Protágoras y Platón predetermina las ulteriores fases de la evolución. Formado el mundo, había que sacar a luz los seres mortales, tarea que los dioses encargan a Epimeteo y Prometeo, hermanos. Epimeteo, "no del todo sabio" (οὐ πάνυ τι σοφός)[196] combina —sin calcular bien— los elementos propios de los animales, de modo que el hombre queda entre ellos mal protegido. Para su conservación, Prometeo roba a Hefaisto y Atena "la sabiduría técnica con el fuego" (τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί)[197], es decir, "el arte ígneo de Hefaisto y la de Atena" (τήν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἡφαίστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς)[198].

La narración mitológica del sofista Protágoras coincide hasta aquí con la de Esquilo. Pero Platón interpola una observación filosófica sobre la minorennidad del hombre en esta fase prometeica: "el hombre tenía así la sabiduría para vivir, pero no la política" (τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν)[199]. Al final del diálogo dice Sócrates a Protágoras, que "le gustaba en el mito más Prometeo que Epimeteo" ("Ηρεσεν οὖν μοι καὶ ἐν τῷ μύθῳ ὁ Προμηθεὺς μᾶλλον τοῦ Ἐπιμηθέως)[200].

Con el fuego de Prometeo (como decía Esquilo) el hombre superaba a los animales en erigir altares, en hablar y cantar, en vestirse y construir viviendas, en procurarse alimentos. Mas todo era en vano: las fieras les destrozaban. Trataron de remediarse, pero faltos de δίκη se deshacían los unos a los otros. Para subsanar la inferioridad del hombre, desprovisto de justicia, Platón añade una nueva fase de la evolución. Temeroso Zeus por la total desaparición del hombre, envió a la tierra a Hermes para infundir a los hombres pudor y justicia (αἰδῶ τε καὶ δίκην)[201]. Pero en el relato se introduce así un elemento favorable a la tesis de Protágoras y contraria a la de Sócrates.) La *sabiduría* traída por Hermes se distribuye a todos los hombres.

---

194 Platón, *Protágoras,* 320 C.
195 *L. c.,* 320 D.
196 *L. c.,* 321 B.
197 *L. c.,* 321 D.
198 *L. c.,* 321 E.
199 *L. c.,* 321 D.
200 *L. c.,* 361 D.
201 *L. c.,* 322 C. El elemento antiplatónico es que *todos* los hombres reciben el pudor y la justicia. Según Platón (*Epist.* VII, 341 A-345 B) sólo por la filosofía profundamente vivida, no por nociones filosóficas banales, se adquieren la justicia y el pudor. En esto consistió el misticismo filosófico-político de Platón. Véase las *Notices particulières,* de J. Souilhé, páginas XXXIII-LVII, en Les Belles Lettres, XIII-1.

Hasta aquí el mito, con las variantes correspondientes a las tesis de Sócrates y de Protágoras. En la primera parte del diálogo, el sofista Protágoras defiende a base del mito, que la *sabiduría* política es común a todos los hombres, como lo es para los griegos la facultad de helenizar. Sócrates, en la segunda parte, defiende que es necesaria la *ciencia* política engendradora de la virtud o idéntica con ella. El diálogo, de suma importancia para la Historia de la Filosofía, refleja las dificultades reales en que Sócrates y Protágoras se debatían por la imprecisión del problema planteado. Era una discusión de doble problema fundamental: el doctrinal antropológico y el metodológico. En el antropológico Sócrates y Protágoras convienen en la perfección evolutiva del hombre por adquisición de facultades cada vez más perfectas, desde la fase de Epimeteo (comparable al P'an-kou chino), pasando por la fase prometeica (como la del Sui-yon chino) para llegar al hombre político moral como el de Huang-ti. Los estoicos no pondrían más tarde ninguna dificultad a esta concepción de la evolución humana.

La única diferencia entre los protagonistas del diálogo platónico era que Protágoras parecía llegar a la fase definitiva del hombre por medio de la educación general de la *opinión* o *doxa* vulgar, es decir, por la sabiduría humana ordinaria, en la que el hombre es medida de las cosas. En cambio, Sócrates cree necesaria una sabiduría científica superior a la común, que ha de venir del cielo. Cicerón caracteriza esta posición de Sócrates diciendo: Sócrates "primus philosophiam devocavit e caelo" [202]. El diálogo *Protágoras* ventila, por lo tanto, la preferencia entre la *filosofía sapiencial* y la *filosofía científica*, suponiendo que una y otra son evolución del mito. En la Estoa imperial, Séneca modificará el estado de la discusión negando que la filosofía sapiencial tenga que ver nada con el mito. El planteamiento de Séneca y de los estoicos corregirá las posiciones sofistas, muy expuestas al relativismo, apoyándose en el valor de la πρόληψις (= *praesumptio*) y de las *opiniones universales* (= κοιναὶ δόξαι). De las *presunciones* dice Séneca:

> Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri: tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insit de dis opinio nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos deos credat. Cum animarum aeternitatem disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium [203].

Para la terminología estoica es de interés en este pasaje la equivalencia establecida por Séneca entre *praesumptio* y *opinio*. En otros pasajes desprecia el mismo Séneca, lo mismo que los demás estoicos, la opinión inconsistente (δόξα ἀσθενής) no el asenso a lo que es ininteligible (δόξα συγκατάθεσις

[202] Cicerón, *Tusc. disp.*, 5 § 10.
[203] Séneca, *Epist.* 117, 6.

ἀκαταλήπτῳ), pero en la creencia de la divinidad equipara la δόξα con la πρόληψις. La *praesumptio* es una de las dos especies de intelección.

> Τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις[204].

La opinión o presunción de la existencia divina, por lo tanto, puede equipararse a las *opiniones comunes,* base de toda demostración. Dice Aristóteles:

> ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ ἀποδεικτικῶν ἀρχῶν, πότερον μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης ἢ πλειόνων, ἀμφισβητήσιμόν ἐστιν (λέγω δὲ ἀποδεικτικὰς τὰς κοινὰς δόξας ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν) οἷον ὅτι πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι, καὶ ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι[205].

Según esto, Séneca y Aristóteles (dígase también lo mismo de los estoicos y de Platón) coinciden en el sentido que dan a la *doxa.* La disensión aparece cuando se examinan las relaciones entre la *doxa* y la ciencia. Según Platón y Aristóteles, la ciencia puede tener como fase previa tanto a la *doxa* como al mito. Según Séneca, la *doxa* es una fase previa de la ciencia, pero no el mito, ya que la *doxa* es incompatible con el mito.

El *Protágoras* de Platón admite como métodos filosóficos para conocer la verdad la dialéctica (λόγον διδόναι) y el mito (μῦθον λέγειν)[206]. No establece, por lo tanto oposición entre filosofía científica y mito. La dialéctica es un instrumento de la filosofía y la filosofía es ciencia. En cambio, el mismo Platón contrapone δόξα y ἐπιστήμη[207]. Para Aristóteles, el mito es un conocimiento precientífico, es un arte de imitación[208]. Es un género menor de expresión infantil y religiosa[209].

Platón considera a la *doxa,* a la ἐπιστήμη y a la sensación como fases previas del conocimiento[210]. Son géneros distintos, no contrarios, inferiores a la σοφία, como lo es el mito, que es un modo de expresar los conocimientos,

---

204 "Porque de los conocimientos (intelectuales) unos brotan naturalmente, conforme a los modos explicados, y sin artificio. Otros nacen de nuestra enseñanza y del cuidado. Éstos se llaman intelecciones. Aquéllos se llaman, además, presumpciones" (Aecio, *Plac.,* IV, 11; Arnim, II, 28, 19 ss.).

205 "Llamo demostrativas a las opiniones comunes, con las que todos demuestran, como el "es necesario que todo se afirme o se niegue", y es imposible que algo al mismo tiempo sea y no sea" (Aristóteles, *Met.* B. 2, 996 b 27-29). En 1005 b 23 ss. lo declara diciendo de las opiniones de contradicción "que no puede uno mismo pensar que una misma cosa es y no es; pues simultáneamente tendría opiniones contrarias". Es decir, para Aristóteles el principio de contradicción se basa en la incompatibilidad psico-física de las formas contrarias en un sujeto.

206 *Protágoras,* 320 c.

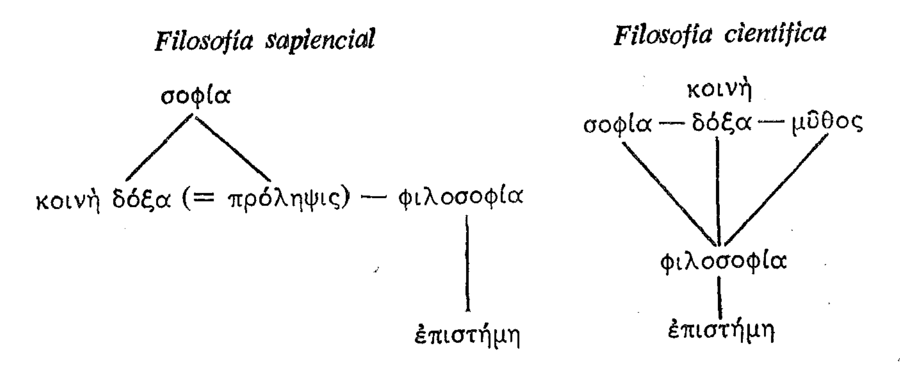
207 *Resp.,* V, 477 BC.

208 Aristóteles, *Pöet.,* VIII, 1451 a, 30-33. Cada mito debe *imitar* una acción.

209 *De hist. anim.* 2-35, 580a 14-18. *Cfr.* 597a 7. El mito se parangona a los cuentos infantiles. *Met.* A. 3, 995a 4.

210 *Parménides,* 155 D.

aunque poetas y filósofos, criticaron cada vez más el mito como medio literario imperfecto, inferior a la ciencia[211]. Podemos sensibilizar estas diferencias en dos diagramas. Los términos idénticos que recurren en ellos no responden al mismo contenido conceptual; especialmente la σοφία, según se aplique a las cosas divinas o a las artes, como ocurre en Aristóteles[212]:



Séneca representa en Occidente una filosofía sapiencial, que podría parecer planta exclusiva del Oriente. Además, la filosofía clásica de Grecia, que figura como eminentemente científica, es en Platón hermana menor de la mitología,

---

211 *Menexenos,* 246 E. P. Willpert recoge datos interesantes sobre la crítica de los antiguos filósofos contra el mito. Según Diógenes Laercio, VIII, 21, Pitágoras suponía a Homero y Hesíodo sufriendo las penas del infierno "por todo lo que dijeron sobre los dioses" (*Die philosophische Kritik in Altertum und Mittelalter,* en Studium Generale, 12 (1959), 474.

212 La posición de Aristóteles respecto a la "sabiduría" es vacilante. Por una parte critica a Platón por admitir algo contrario a la sabiduría y ciencia más elevada (καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναί τι ἐναντίον, ἡμῖν δ' οὔ· οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν) (*Met.* V, 10, 1075 b 20-22). "Todos los demás hacen todas las cosas de contrarios" (a. 28). La teoría aristotélica del conocimiento supone por una parte que el conocimiento sensible es una copia exacta del mundo exterior, idea axiomática para Lenín (De Vries, *Teoría del conocimiento del materialismo dialéctico,* tr. Menchaca, Bilbao, 1960) 7, pero reconoce por otra parte la existencia de otros conocimientos superiores. Los estoicos sólo admiten la exactitud de la cognición comprensiva (= καταληπτική).

Aristóteles excluye el νοῦς, "lo primero". La razón es porque carece de materia (1075b 20 ss.). Porque todas las cosas han de tener contrarios al tener materia. Como la sabiduría es propia del νοῦς, y éste no tiene contrario, tampoco lo tendrá la sabiduría, que versa sobre "lo primero" y lo inmutable. En cambio, otras ciencias que versan sobre materias mudables, compuestas de contrarios, admitirán también la contrariedad. Hasta aquí es consecuente la crítica del Estagirita. Pero en la *Ética a Nicómaco* atribuye a la sabiduría (humana) la propiedad de ser la más exacta de las ciencias (δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία) (*Eth. Nic. Z,* 7, 1141a 16), donde confunde la claridad propia de la sabiduría con la exactitud que es más propia de la ciencia. Por otra parte atribuye "sabiduría" al arte más que a la experiencia (*Met.* A 1, 981a 26), después de decir que el arte proviene de la experiencia (980a 3). El concepto de la sabiduría pertenece en el primer caso a la filosofía sapiencial, y en el segundo a la científica.

y según Aristóteles una fase evolutiva del conocimiento sensitivo, como lo dice al comienzo de la *Metafísica*[213].

3. METAFÍSICA SIN MITOS

1. La fe de Catón y la de Lucano. Séneca hace del Estoicismo una metafísica sin mitos, enfrentándose con la filosofía griega, y aun con la dirección estoica representada por Posidonio. En la creación de un nuevo ambiente filosófico no puede figurar en solitario un solo pensador. Tampoco Séneca está solo. En la nueva orientación metafísica el pensamiento de Séneca es convergente con toda la cultura sapiencial, difundida por la tradición judía, por el evangelio y por la predicación paulina. Ésta halla eco en el Pretorio precisamente en los años decisivos del pensamiento senequista. Además, Séneca estaba apoyado desde el campo literario por un poeta tan brillante como Lucano. Ambos escritores —Séneca y Lucano— coinciden y se complementan en la creación de un ambiente metafísico: Séneca, con sus escritos filosóficos y sus tragedias, y Lucano con la *Farsalia*. Ambos evocan y ensalzan como protagonistas de la nueva dirección metafísica de la filosofía, a los Catones: *Marcum Catonem utrumque* (*Ep.* 64, 10), pero sobre todo al Uticense, cuya figura destaca en *Pharsalia* IX como el estoico ejemplar. Ambos son enemigos acérrimos del mito, que ridiculizan o fustigan sin piedad, pero haciendo distinción entre mitos y mitos. Hay mitos del *tempus ignorantiae* excusables, y hay mitos del *tempus avaritiae*. A ellos alude Pablo con el *Deus ignotus*, los tiene en cuenta Séneca al describir el *seculum aureum*, y los describe Lucano al hablar del templo de Júpiter Hammón en el país sahariano de los Garamantes:

Ventum erat ad templum, Lybicis quod gentibus unum
inculti Garamantes habent; stat sortiger illis
Iuppiter, ut memorant, sed non aut fulmina vibrans
aut similis nostro, sed tortis cornibus Hammon.

Se llegó al templo único que en los pueblos de Libia
tienen los incultos Garamantes; con ellos está el llamado
Júpiter Sortígero, mas no blandiendo el rayo
o semejante al nuestro, sino de retorcidos cuernos, Hammón.

Non illic Libycae posuerunt ditia gentes
templa, nec Eois splendent donaria gemmis,
quamvis Aethiopum populis Arabumque beatis
gentibus atque Indis unus sit Iuppiter Hammon.

---

[213] Aristóteles, *Met.* A. 1, 980 a 21-24.

No levantaron allí los pueblos Libios ricos
templos, ni los exvotos brillan con perlas del Oriente,
aun cuando los pueblos de Etíopes y Árabes, felices
razas y los Indios tengan el mismo Júpiter Hammón.

Pauper adhuc deus est, nullis uiolata per aeuum
diuitiis delubra tenens, morumque priorum
numen Romano templum defendit ab auro[214].

Es un dios todavía pobre, que a través del tiempo inviolados
al fausto, sus santuarios tiene, y a usanza antigua
el Numen defiende su templo contra el oro de Roma.

Frente al santuario de Júpiter Hammón concurren los orientales primitivos; allá están Labieno y los jefes romanos dominados por criterios helenísticos como los filósofos grecorromanos, y está también Catón. Son las tres actitudes descritas por Séneca en la *Epist.* 90: la de los hombres del Siglo de Oro, la de Posidonio, y la del propio Séneca. Lucano prosigue diciendo:

Stabant ante fores populi quos miserat Eos
cornigerique Iouis monitu noua fata petebant;
sed Latio cessere duci, comitesque Catonem
orant exploret Libycum memorata per orbem
numina, de fama tam longi iudicet aeui.
Maximus hortator scrutandi uoce deorum
euentus Labienus erat[215].

Estaban ante las puertas pueblos venidos del Oriente
esperando nuevos hados prescritos por el Júpiter cornudo.
Pero cedieron la vez al jefe Latino, y a Catón los suyos
ruegan consultar al numen renombrado en el mundo Libio
y juzgar sobre fama tan multisecular.
Sobre todos le exhorta a escrutar mediante la palabra divina
el porvenir, Labieno (...).

Nam cui crediderim superos arcana daturos
dicturosque magis quam sancto uera Catoni?
Certe uita tibi semper derecta supernas
ad leges sequerisque deum[216].
Ille, deo plenus tacita quem mente gerebat,
effudit dignas adytis e pectore voces[217].

¿Pues a quién voy a pensar que los dioses mostrarán el arcano
o le hablarán la verdad más que al santo Catón?
Es cierto que tu vida va siempre derecha conforme a supremas
leyes y sigues a dios (...).
Catón, lleno de dios, a quien silencioso llevaba en la mente,
pronunció palabras dignas de santuario salidas del alma (...).

---

214 Lucano, *Pharsalia,* IX, 511-521.
215 Lucano, *Pharsalia,* IX, 544-550.
216 Lucano, *Pharsalia,* IX, 554-557.
217 Lucano, *Pharsalia,* IX, 564-566.

Haeremus cuncti superis, temploque tacente
nil facimus non sponte dei; nec uocibus ullis
numen eget, dixitque semel nascentibus auctor
quidquid scire licet[218].

Todos dependemos de los dioses. Aunque el santuario no hable
nada hacemos más que al gusto de dios. De voces ningunas
depende el numen. Una vez —al nacer— nos dijo nuestro autor
cuanto podemos saber (...).

La evolución del género humano en sus tres fases —la primitiva, la degenerada por la avaricia y las guerras, y la sapiencial metafísica— es paralela en Lucano y en la *Epist.* 90 de Séneca. Júpiter Hammón es para los primitivos Garamantes del desierto, hombres sencillos y acogedores, una divinidad no mezclada con degeneraciones míticas introducidas por pueblos avaros y rapaces, como son los orientales y los romanos, degradados por la historización. Pero esa historización tiene también un rumbo sublimador en la pobreza filosófica, de hombres como Catón, apreciadores de los valores absolutos de la divinidad y de la Razón. La coincidencia entre Séneca y Lucano al orientar la filosofía hacia una metafísica sin mitos de ningún género —ni ingenuos, propios de pueblos buenos e ignorantes, ni viciados por la opulencia y la rapiña— aparece enriquecida en Lucano con el factor geográfico del clima, añadido al factor tiempo de la historia. Las tierras desérticas del Sahara comprendidas en la antigüedad bajo la denominación de Etiopía, que abarcaba toda la zona tórrida, son para Lucano las tierras míticas o lengendarias de Medusa, abiertas al comercio con el Oriente por Egipto y la Libia, pero incomunicadas con las tierras septentrionales del Atlas. La teoría histórico-geográfica de Lucano envuelve una actitud desmitologizadora de las concepciones religiosas helénicas y romanas, esencial para entender la metafísica sin mitos de Séneca, atribuida por tío y sobrino al *Marcum Catonem utrumque.*

La columna fugitiva de Catón atraviesa la Libia. Lucano sabe que las legiones fueron allí diezmadas por las serpientes. Séneca recuerda la tragedia al decir por este mismo tiempo:

Serpentem illam in Africa saevam et Romanis legionibus bello ipso terribiliorem frustra sagittis fundisque petierunt[219].

A aquella serpiente feroz, más terrible que la guerra misma para las legiones romanas, en vano la atacaron con hondas y dardos.

Eran noticias de la guerra civil descrita en la historia redactada por el padre de Séneca, gran amigo de la familia de Catón desde Córdoba y admirador suyo, que Lucano conoce por su abuelo y tío, y trata de explicar con criterios

---

218 Lucano, *Pharsalia,* IX, 573-576.
219 Séneca, *Ep.* 82, 24.

también compartidos por la familia. El poeta comienza por desmitologizar la fábula de las Gorgonas, mitificada por orientales, griegos y romanos. Era un mito que denigraba al Occidente. Los occidentales lo admitían claudicando ante la cultura helénica. Esto ocurría entonces y siguió ocurriendo a través de los siglos, como lo advierte Quevedo, quien encuentra en las universidades de su tiempo pocos "que hoy estudian algo por sí... que cautivos de la autoridad de griegos y latinos no nos preciamos si no de creer lo que dixeron" [220]. Contra esta claudicación mental reacciona Lucano diciendo:

Cur Libycus tantis exundet pestibus aer
fertilis in mortes, aut quid secreta nocendi
miscuerit natura solo, non cura laborque
noster scire valet, nisi quod ulgata per orbem
fabula pro uera decepit saecula causa.
Finibus extremis Libyes, ubi feruida tellus
accipit Oceanum demisso sole calentem,
squalebant late Phorcynidos arua Medusae,
non nemorum protecta coma, non mollia surco,
sed dominae uultu conspectis aspera saxis.
Hoc primum natura nocens in corpore saeuas
eduxit pestes; illis e faucibus angues [221].

El por qué tantas pestes flotan en el aire de Libia
fértiles en muertes, o qué secreta naturaleza nociva
se mezcló con el suelo, nuestro estudio y trabajo
no alcanzan a saberlo, a no ser la fábula difundida
por el orbe, que engañó durante siglos sin dar la causa verdadera.
En los extremos límites de Libia, donde la abrasada tierra
a la puesta del sol toca al Océano caliente,
se secaban las anchas tierras de Medusa, hija Forcis,
sin el follaje protector de los bosques, sin el blando tempero,
escabrosas con las rocas colocadas ante los ojos de su dueña.
Esto es lo primero que en su cuerpo la naturaleza nociva
produjo pestes crueles; allí las sierpes con sus fauces (...).

Hoc habet infelix cunctis inpune Medusa
quid spectare licet. Nam rictus oraque monstri
quis timuit? quem, qui recto se lumine vidit,
passa Medusa mori est? Rapuit dubitantia fata
praeuenitque metus; anima periere retenta
membra, nec emissae riguere sub ossibus umbrae [222].

Esto es lo que tiene la infeliz Medusa. Todos impunemente
la pueden contemplar. ¿Quién jamás el rictus y boca
del monstruo temió? ¿A quién, que la miró de frente,
hizo morir la Medusa? Le arrebataron los hados puestos en

---

[220] Francisco de Quevedo, *La cuna y la sepultura,* ed. de Luisa López Grigera, Madrid (1969), pág. 87.
[221] Lucano, *Pharsalia,* IX, 619-630.
[222] Lucano, *Pharsalia,* IX, 636-641.

duda, previniéndole la muerte. Perecieron por no respirar
los miembros, y los manes se petrificaron metidos en los huesos.

Desencantada la Medusa mítica, desmitologiza Lucano los mitos teogónicos y cosmogónicos fingidos en torno al monstruo Medusa:

Hoc monstrum timuit genitor numenque secundum
Phorcys aquis, Cetoque parens ipsaeque sorores
Gorgones; hoc potuit caelo pelagoque minari
torporem insolitum mundoque obducere terram[223].

A este monstruo temió su padre Forcys,
de las aguas amigo, y Ceto su madre, y sus mismas hermanas
las Gorgonas. Él pudo amenazar a cielo y mar
con insólita rigidez petrificando el mundo (...).

Illa sub Hesperiis stantem Titana columnis
in cautes Atlanta dedit, caeloque timente
olim Phlegraeo stantes serpente gigantas
erexit montes bellumque inmane deorum
Pallados e medio confecit pectore Gorgon[224].

Ella cambió en roca al Titán Atlas bajo las hesperias
Columnas, y con pavor del cielo ante los gigantes
tiesos con la serpiente Flegra los irguió en montes
terminando la terrible guerra divina con la Gorgona
puesta en el pecho de Pallas.

Lucano sintetiza los mitos helénicos del ciclo occidental, relatados por Hesíodo, Apolodoro y Ovidio, eliminando algunos elementos añadiendo otros. En las versiones clásicas hay un elemento importante que es la búsqueda del oro, motivo de las aventuras legendarias y míticas de orientales, devotos del Júpiter Hammón y de los griegos y romanos, adoradores del Zeus de los helenos y del Júpiter capitolino en sus expediciones al Occidente. Lucano, lo mismo que Séneca, rechazan indignados ese motivo, que no aparece en la *Pharsalia.* Otro elemento ausente en Lucano es el robo del Ojo omnividente que poseían las hermanas de Medusa, Euríale y Steno. Era el Ojo-símbolo de la Sabiduría, según los críticos, la cual no podía caer en modo alguno entre los atributos de un dios o semidios malhechor como era Perseo. Por eso Lucano suprime ese elemento del mito. El asesinato de Medusa lo realiza Perseo con las alas de Mercurio puestas en los pies, y ayudado por su hermana Pallas. Ella le impide el mirar a las tierras de Medusa, para evitar la pobreza, y le enseña las malas artes, que nada tienen que ver con la verdadera Sabiduría, para decapitar a la infeliz Gorgona, privándola de la inmortalidad de sus hermanas. Perseo podría entrar en el panteón griego de Posidonio, pero Lucano evita el que pueda volar por el Occidente de Europa. La astuta Pallas se

223 Lucano, *Pharsalia,* IX, 645-648.
224 Lucano, *Pharsalia,* IX, 654-658.

lo disuade, pero es Lucano el que impide toda relación del perverso dios con las tierras occidentales, enemigas de los mitos vergonzosos del Oriente y de los helenos. Perseo ha de volver a su tierra por donde vino:

Aliger in caelum sic rapta Gorgone fugit.
Ille quidem pensabat iter propiusque secabat
aera, si medias Europae scindere urbes.
Pallas frugiferas iussit non laedere terras
et parci populis. Quis enim non praepete tanto
athera respiceret? [225].

Así huye al cielo con las alas secuestrando la Gorgona.
Planeando el viaje atajaba más cerca
los aires, si cortaba por medio de las ciudades de Europa.
Pallas le mandó no hacer daño a las tierras feraces
y respetar los pueblos. Pues ¿quién dejaría de mirar
al cielo yendo él tan veloz?

En contraste con Catón, religioso sin mitos, describe Lucano a César en Troya, quemando incienso a sus antepasados míticos:

Di cinerum, Phrygias colitis quicumque ruinas,
Aeneaeque mei, quos nunc Lauinia sedes
seruat et Alba, lares, et quorum lucet in aris
ignis adhuc Phrygius, nullisque aspecta uirorum
Pallas, in abstruso pignus memorabile templo,
gentis Iuleae uestris clarissimus aris
dat pia tura nepos et uos in sede priori
rite uocat [226].

Divinas cenizas, cuantos moráis las ruinas Frigias,
y lares de mi Eneas, que hoy guarda el hogar Lavinio
y Alba, a quienes alumbra el altar todavía
con fuego Frigio, y tu nunca vista por varón,
Pallas, prenda memorable de templo arcano,
un nieto de la gente Julia preclarísimo en vuestras aras
os ofrece piadoso incienso y os invoca en vuestra morada
primera con solemnidad.

Después vuela César a Alejandría y con hipócritas lágrimas recibe lleno de alegría la cabeza de su suegro Pompeyo, pensando en su bondad: "lacrimas non sponte cadentes effudit gemitus expressit pectore laeto" [227]. Bastan estos rasgos para el contraste entre dos ideologías inspiradas en filosofías opuestas. La de Catón, que piensa y vive con la Sabiduría recibida de Dios, y el saber científico calculador de las artes buenas y malas combinadas con la superstición y el mito.

---

[225] Lucano, *Pharsalia,* IX, 684-689.
[226] Lucano, *Pharsalia,* IX, 990-997.
[227] Lucano, *Pharsalia,* IX, 1035, 1036.

2. Ideología romana del s. I. Lucano y Séneca están acordes en hacer de Catón un representante ideal de la ideología de Occidente frente a los griegos y orientales. El programa encuentra resistencia en Roma. Hay una corriente prohelénica, que una vez muertos Séneca y Lucano, conseguirá dejar en la sombra a otros admiradores de Catón, como Traseas Peto, y promoverá en torno a Nerón una campaña de helenismo que culminará en la gira artística del emperador a Grecia. Pero la reacción occidentalista inspirada por el grupo de Séneca y con los recuerdos de Catón ofrece cada vez garantías más sólidas para el porvenir de una cultura occidental basada en el concepto de la Metafísica sapiencial.

Lucano centra el debate en Catón y César. Los últimos resultados de la lucha caen fuera del marco del poema: es una corriente cultural sublimadora de los valores eternos del hombre a través de la historia, que tiene uno de sus representantes en Catón, enfrentado con una serie de jefes poderosos romanos a cuya cabeza está César. Sus legiones y sus vicios señalan una de las rutas de la Roma imperial y mítica. El descendiente de Venus, enredado (según se supone en la *Pharsalia*) en amores adulterinos con Cleopatra, deja un vástago, Cesarión, cuyos derechos dinásticos recaerán al fin en Augusto, después de haber llevado al Capitolio la estatua de oro de Cleopatra, sucesora de Isis, de los Faraones, de los Lagidas y Tolomeos, para colocarla como diosa vencida, suicidada y conquistada junto a la estatua de la *Venus Genetrix*[228]. Es la ruta legendaria del poder y de las artes, donde el mito se historiza en estratos de instituciones y monumentos sucesivos. Mientras tanto, la corriente sapiencial sigue también su ruta creando una cultura filosófica y metafísica íntimamente unida con la religión, tal como lo vemos en el estoicismo antimítico de Séneca y de Lucano.

Una nota ambiental de esta fase del estoicismo es la superposición de los planos político, religioso y científico históricamente combinados. La *Pharsalia* de Lucano da especial relieve a lo filosófico mediante la historia política. Séneca, en sus acotaciones a Posidonio, se fija en el transfondo mítico del Siglo de Oro en su proyección a la riqueza y al arte, siempre combinadas con el mito, para combatirlo. Pero su ataque, como hemos visto, afecta a toda la filosofía helénica, más o menos comprometida con el mito, con menoscabo de la metafísica sapiencial. La controversia tiene eco en la historia del pensamiento incluso en nuestro tiempo. ¿Cómo valorar el movimiento estoico promovido por

---

[228] Es la conclusión a que llega Carcopino, J., en su obra: *Passion et politique chez les Césars*, París (1958), en el cap. IV dedicado al estudio de *la estatua de Cleopatra en el templo de Venus Genetrix* (págs. 57-64). Antes estudia el Autor la discusión sobre el verdadero padre de Cesarión, hijo de Cleopatra, a quien por razones políticas su madre le quiso atribuir el linaje del César, cuando en realidad era hijo del triunviro Antonio. En todo caso, la maniobra de la madre logró ser aceptada por el rumor público, y Lucano sigue la opinión para condenar con criterios estoicos la infame coalición de la religión mítica dominante en Roma y en Egipto, con toda clase de adulterios. Esta es la visión sobre las relaciones de César y Cleopatra en *Pharsalia*, X, 353-398.

Séneca en su radical oposición contra el mito y en sus reticencias contra el puro progreso de la cultura y del arte? Los críticos de entonces precursores del platonismo medio, lo mismo que pensadores modernos de todos los matices, dan la preferencia a la orientación de Posidonio, tras el cual están las figuras más conocidas de Aristóteles y de Platón. Entonces y ahora Platón es admirado por el uso genial que hace del mito en combinación con la dialéctica. Hoy cunde esta valoración indulgente con el mito.

En efecto, los diálogos platónicos se inspiran en las funciones literarias y filosóficas que se atribuyen al mito. Unas veces el mito es una alegoría didáctica, como el *Eros* descrito por Diotima en el *Symposion*. Otras veces es una explicación genética del cosmos, como ocurre en el *Timeo*. Otras veces son visiones escatológicas como los premios de la virtud y castigos del vicio en la *República, Gorgias, Fedón* y *Fedro*[229].

Apreciado el mito desde este punto de vista, la crítica de Séneca y de Agustín contra la mitología helénica y romana parecerá exorbitante. Pero ese juicio de valor fue en la antigüedad y sigue siendo muy discutible. Es arbitrario identificar mito con alegoría. En ésta se emplean imágenes, símbolos y términos translaticios y conocidos por tales para significar una realidad o un pensamiento. La alegoría es propia de culturas sapienciales, como la bíblica y celtíbera, tal como lo hemos visto en la escena cordobesa de Metelo. En el mito no hay por qué emplear palabras metafóricas. El mito se emplea en situaciones, que hacen imposible una explicación objetiva y racional, y se recurre a una explicación que satisfaga la imaginación infantil o subdesarrollada, sin satisfacer a la razón. Cuando el objeto que se trata de explicar pertenece al mundo sensible o a la historia humana, el mito carece de transcendencia. Si trata de explicar arcanos divinos, el mito emplea recursos inadecuados al respeto que se debe a la divinidad. La única actitud adecuada para los secretos divinos es el silencio respetuoso. Esta actitud de la Biblia y de Séneca contrasta con la irrespetuosidad del mito en asuntos sagrados. En temas no religiosos no se puede admitir que el mito fuera empleado por el mundo grecolatino sólo como un recurso artístico sin sentido real. La actitud de César ante las cenizas de sus antepasados de Troya, tiene una intención genealógica manifiesta en Lucano. Lo mismo ocurre en la actitud de Alejandro Magno ante Júpiter Hammón, recogida por Aulo Gelio, probablemente de fuentes estoicas antimíticas de los siglos I-II, transmitidas en una edición de Varrón:

In plerisque monimentis rerum ab Alexandro gestarum et paulo ante in libro M. Varronis, qui inscribtus est Orestes uel de insania, Oplympiadem Philippi uxorem festiuissime rescribsisse legimus Alexandro filio. Nam cum is ad matrem ita

En casi todas las fuentes de los hechos de Alejandro, y poco antes en el libro de M. Varrón, que lleva el título: *Orestes o la locura,* leemos que Olympia mujer de Filipo respondió con mucha sal a su hijo Alejandro. Éste había escrito a su madre:

[229] Cf. P. Frutiger, *Les mythes de Platon, Étude philosophique et littéraire,* París, 1930.

(re)scribsisset: Rex Alexander, Iouis Hammonis filius, Olympiadi matri salutem dicit, Olympias ei rescribsit ad hanc sententiam: Amabo, inquit, mi fili, quiescas neque deferas me neque criminere aduersum Iunonem: malum mihi prorsus illa magnum dabit, cum tu me litteris tuis pelicem esse illi confiteris [230].

El Rey Alejandro, hijo de Júpiter Hammón, saluda a su madre Olimpia. Olimpia contestó a esa frase: Querría, dice, hijo mío, que no enredes; no me delates ni me acuses ante Juno, la cual descargará ciertamente un mal muy grande sobre mí, si con tu carta declaras que yo soy concubina suya.

Aulo Gelio añade que Alejandro Magno, por sus grandes victorias y por las adulaciones, estaba creído de que había sido engendrado por Júpiter, cosa para nosotros increíble y para el mismo Alejandro misteriosa pero en extremo halagüeña. El hecho es que para transformar en realidad sus ilusiones míticas —un tanto favorecidas por la intervención especial atribuida a la divinidad en el proceso de la fecundación, concepción y formación del niño— se internó en el desierto para ponerse en contacto con el dios Júpiter Hammón. Otros muchos emperadores habían logrado por medios diversos una apoteosis similar, y lo volverían a hacer los emperadores romanos después de César, persuadidos de que el ejercicio de su poder era un "drómenon" (= acción sagrada y sobrehumana) propio de la divinidad.

El vulgo de los pueblos míticos, según algunos críticos, vivía en la persuasión de que un poder oculto ejercía ese "drómenon" en forma misteriosa y latente en el fondo oscuro de la naturaleza, influyendo así decisivamente en el decurso de la historia. Así es como explica Wolf Aly el subsuelo psicológico del mito en los pueblos, cuando dice: "Al admitir en la formación del espíritu humano capas yuxtapuestas como en los sedimentos de una roca, tenemos que subrayar ante todo la existencia de lo que llamamos mítico en un sentido especial, aun cuando la generación siguiente lo considera alucinación" [231].

Es fácil que Aristóteles hubiera suscrito sin reservas esta teoría. También Séneca y Lucano admiten esa propensión universal primitiva, pero no como una *sedimentación* natural y necesaria. Lucano observa en muchos pueblos primitivos una propensión a poner cuernos a Júpiter, divinidad suprema, pero no en *todos* los pueblos se le hace cornudo. Es un atributo *super-sticioso* (= adicticio) que no proviene del mismo lógos divino, sino de la imaginación de pueblos infantiles y subdesarrollados. Esa *super-stitio* debe ser corregida atribuyendo a la divinidad suprema la *Sapientia* transcendente, que sólo imperfectamente se comunica a los hombres. Otro tanto ocurre con la *Voluntad* soberana de Dios, que determina lo que ha de ser cada uno de los seres, aunque no realizándolo totalmente sin dejar actividad alguna al hombre y seres creados. A éstos corresponde poner su colaboración, como ocurre en las comparaciones del movimiento rotatorio del cilindro y del caminar del perro atado al carro.

230 Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, XIII, 4.
231 Wolf Aly, v. *Mythos*, en RE Paulys, XVI, 2, col. 1378.

Ese aspecto totalitario y monopolizador del "drómenon" mítico es lo que la Escritura y Séneca, lo mismo que Agustín, condenan y ridiculizan en los mitos. Dios actúa en su esfera arcana transcendente e inmanente al mismo tiempo, con una acción suprafísica o metafísica, sin confundirse con la actividad biológica y cósmica de los seres inferiores, racionales o irracionales. Dios actúa siempre en forma inteligente y providente, como Causa agente perfecta, que establece libremente el τέλος o perfección de cada ser o realidad inferior, sin ser arrastrado ciegamente por el τέλος inmanente, impersonal e improvidente, como ocurre en Aristóteles.

Con esto, el mito no puede atribuirse a las *opiniones comunes,* sino a las opiniones de mentes subdesarrolladas e infantiles del *tempus ignorantiae,* de duración diversa en diversos países. Las regiones etiópicas del desierto son un clima desfavorable al desarrollo. Tampoco los climas del lujo y la opulencia son un clima favorable a la sabiduría, aunque no falten en ellos sabios legisladores, por ejemplo, "Solón que fundó Atenas en la equidad (*aequo iure*), entre los siete sabios conocidos por la sabiduría del siglo. Licurgo, hubiera sido el octavo entre ellos, si lo hubiera admitido su época. Son alabadas las leyes de Zaleuco y Carondas, que no aprendieron en el foro ni en el atrio de los consejeros, sino en el retiro silencioso y santo de Pitágoras, las leyes que ponían a Sicilia entonces floreciente y a la Grecia de Italia. Hasta aquí estoy de acuerdo con Posidonio" [232].

Séneca nada dice sobre el clima más favorable a la sabiduría, que según Aristóteles y Platón se hallaba en Grecia. Según Lucano, la preferencia habría de ponerse en las *civitates Europae,* donde no se admite al avaro y cruel Perseo. Séneca alaba sin reservas a Sócrates, pero no es aventurado pensar que el criterio de Lucano estuviera influido por su tío, y tuvieran ambos sus preferencias en el Occidente que años más tarde había de rebelarse contra la pedantería helénica de Nerón, no por motivos de patriotismo sino por su valoración de la cultura sapiencial con preferencia a las artes y a la filosofía.

Las notas críticas de Séneca al culturalismo de Posidonio responden a la posición que adopta en la doble corriente dominadora de la Europa primitiva, sometida en parte a los ideales guerreros de los indogermanos dominantes en Roma, y en parte al transfondo primitivo de la cultura sapiencial. Séneca la admira no sólo en el retiro silencioso de Pitágoras sino en otras muchas instituciones arcaicas del Occidente primitivo, por ejemplo, en el respeto a la virginidad de las sacerdotisas [233], en el carácter sacral del matriarcado hispano [234],

---

232 Séneca, *Ep.* 90, 6.

233 Cf. M. Anneo Séneca, *Oratorum et rhetorum sententiae,* ed. Müller, págs. 29 ss. Séneca el Retórico describe una impresionante reunión de los mejores oradores de su tiempo, que emiten su juicio sobre la involuntaria conducta de una Vestal secuestrada por corsarios. Puede verse la descripción en E. Rodríguez Navarro, Séneca, *Religión sin mitos,* pág. 156.

234 Cf. *Séneca I. — Vida y escritos,* págs. 72-74.

en los símbolos de la participación de la sabiduría y poder de Dios[235], manifestaciones en parte vigentes y en parte historizadas en forma mítica en las tradiciones romanas.

La *Epist.* 90 envuelve una crítica abierta contra el culto oficial mítico observado por los augures como rito previo a las alianzas y guerras ordinariamente injustificadas de los romanos. Séneca no podía aprobar las fórmulas de piedad públicas empleadas por los *fetiales* como santificadoras de alianzas, como la que se lee en Livio, I, 24, 7:

Audi, Iuppiter; audi pater patrate populi Albani; audi tu, populus Albanus[236].

Oye, Júpiter; oye padre fecial del pueblo Albano; oye, Pueblo Albano (...).

Es el reto previo a la lucha de los Curiaceos y Horacios estipulado con invocaciones de guerra sagrada por Sp. Fusius, el *pater patratus* Romano, con condiciones que han de ser refrendadas por Júpiter. Es la religión usada con móviles de poderío y de riqueza para justificar invasiones y asentar alianzas político guerreras. El Occidente preindoeuropeo no había conocido este ceremonial híbrido de mito religioso y pasiones humanas. Esa mitología no podía constituir para Séneca el objeto de la Sabiduría y de la religión. Mucho menos las invocaciones previas a guerras de exterminio, con invocaciones religiosas recitadas por el general romano al dictado de los pontífices, como es la siguiente:

Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, diui Nouensiles, dii Indigetes, dii quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique Manes, uos precor, ueneror, ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriamque properetis hostesque populi Romano Quiritium terrore formidine morte afficiatis[237].

Jano, Júpiter, padre Marte, Quirino, Bellona, Lares, dioses Novensiles, dioses Indigetas, dioses que tenéis el poder nuestro y de nuestros enemigos, os pido, venero y pido perdón y lo doy, para que al pueblo Romano de los Quirites deis prosperidad, fuerza y victoria, y a los enemigos del pueblo Romano de los Quirites los acabéis con terror, espanto y muerte (...).

Nada más opuesto al pensamiento religioso de Séneca que estas imprecaciones inhumanas dirigidas a Dios por feciales y generales dominados por el furor bélico envuelto en mitos. El ejército romano no hacía más que continuar la tradición indoeuropea aprendida en los Imperios del Oriente. Los occidentales primitivos no conocían esa política mítica imperialista. Lucano presenta a Catón "lleno de Dios" sin tomar actitud ante el Júpiter cornudo ni proferirle petición alguna relativa a la guerra civil. Sólo está atento a cumplir la voluntad de Dios. No es que repruebe todas las peticiones dirigidas a Dios, como pueden serlo las que pidan "mentem bonam" y las manifestaciones de veneración y perdón del *pater patratus.* Lo indigno de la divinidad y de la reli-

235 Cf. *supra.*
236 Tito Livio, I, 24, 7.
237 Tito Livio, VIII, 9, 6.

giosidad auténtica se halla en los conjuros encaminados por Sp. Fusius, el *pater patratus* consagrado por M. Malerio para envolver a Júpiter en las contiendas entre pueblos o en las fórmulas de exterminio empleadas por el general romano.

Los celtíberos —y con ellos Séneca— rehusaban tales obligaciones sagradas impuestas por la divinidad. Los Numantinos no admitieron la entrega religiosa ofrecida por el *pater patratus* Romano al poner a Mancino a merced de los sitiados. Mancino recobró su libertad y ciudadanía romana gracias a que los Numantinos tenían una religiosidad no degenerada con los mitos romanos. Según Cicerón, el ciudadano entregado por el *pater patratus* a los enemigos, perdía por ese mismo hecho de la entrega al derecho a la vida o a la libertad, a no ser que los enemigos renunciaran a sus derechos, como lo hicieron en Numancia con Mancino [238].

La línea sagrada divisoria de lo divino y lo humano, sólo puede ser franqueada santamente por iniciativa de Dios, no por arbritio de ningún ser creado. Por eso Séneca admite instituciones humanas con efectos transcendentes sólo impuestos por la divinidad, como es el matrimonio, en que el marido (= Séneca) y la esposa (= Paulina) vuelquen mutuamente su espíritu uno en otro [239]. Dios puede dar vida a espíritus puros humanos, como el de Clarano [240], independientes del cuerpo, que transciendan a la naturaleza por su virtud. En cambio, no puede el hombre atribuir a Dios cualidades terrenas ni vinculaciones humanas como las conyugales, estableciendo tríadas masculinas y femeninas o panteones de parejas divinas de ambos sexos correspondientes a las actividades de la naturaleza, como lo hacían en la mitología oficial de Roma. Esta mezcla de lo divino y lo terrestre y humano es lo que critica Séneca en los Romanos:

Cloacinam Tatius dedicavit deam, Picum Tiberinumque Romulus (...). Quid, quod et matrimonia, inquit, deorum coniungimus? et ne pie quidem, fratrum ac sororum; Bellonam Marti coniungimus, Vulcano Venerem (...). Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congessit [241].

Tacio dedicó la Cloacina, como diosa; Rómulo a Pico y Tiberino (...). Y ¿cómo? unimos matrimonios de dioses, y por cierto, sin piedad, a hermanos y hermanas. A Bellona le unimos con Marte; a Vulcano con Venus (...). Toda esta turba desvergonzada de dioses, que acumuló una superstición inacabable en siglos inacabables...

La crítica, a pesar de su virulencia, está matizada. Séneca está muy lejos de censurar en bloque la religiosidad tradicional. En la familia de Séneca se admiraba la religiosidad pura de las Vestales. El mismo concepto de ciudad aplicada a Córdoba, se expresa en forma de una sacerdotisa venerable. Nada

238 Cicerón, *Pro A. Cecina,* 98.
239 Séneca, *Ep.* 104, 2.
240 Séneca, *Ep.* 66, 3.
241 Séneca, *De superstitione dialogus* en san Agustín, *De civ. Dei,* VI, c. 10.

dice Séneca contra el culto romano del 11 de junio dedicado a los *Matralia*, es decir a la Mater Matuta, la divinidad de la Aurora o de la luz matutina [242]. No tiene la menor crítica contra la tradición de las Gorgonas, Euriale y Esteno, ni contra el culto de Anna Perenna, culto preindoeuropeo extendido en todas las costas del Mediterráneo occidental sin formas míticas indignas de la divinidad. Excepción de la *Mater Matuta* indoeuropea, las otras formas religiosas no míticas las vio sin duda difundidas entre los celtíberos. Son formas religiosas integrables en la metafísica estoica de la transcendencia divina, corroboradas en la tradición occidental hispana y romana. En España esa mentalidad se confirma con el Ojo omnividente de las Gorgonas, con las diademas argáricas de reinas o soberanas de los pueblos [243], que llevaban en la frente un saliente de la diadema, como símbolo de participación de la Sabiduría divina, y en ejemplares arqueológicos de un ojo aplicable a las fosas oculares vacías de imágenes femeninas, temas que han sido objeto de estudios diversos. Entre los escritores latinos merece especial atención el culto de Anna Perenna, divinidad cuyo culto anterior a las invasiones de los helenos se extendía por el Mediterráneo occidental desde los tiempos más primitivos. Ovidio se esmeró en describir los rasgos cambiantes de su silueta tradicional en los *Fastos* (3, 655-670) correspondientes al 15 de marzo. Unos la identifican con la Luna. Otros con Temis. Quiénes con la vaca Inaquia. Otros con la ninfa Atlántida. El pueblo romano la cree y llama Anna de Bovillae, castillo de la Vía Apia, y la honra con culto privado y público por haber alimentado a la plebe hambrienta cuando se retiró al Monte Sagrado. Anna dio a Júpiter niño los primeros alimentos. Es virgen. Marte engañado quiso seducirla, pero Anna "ridet amatorem" [244].

Estos son los rumores oídos y trascritos por Ovidio. Por su universalidad geográfica, que abarca desde el Oriente hasta el Atlántico, por la bondad generosa con el pueblo, por el amor a la paz y por la providencia, por la pureza virginal, los rasgos de Anna Perenna tienen un carácter transcendente envuelto por la imaginación popular con un grado de ficción elemental. El poeta, por su parte, está convencido de que con Anna Perenna comienzan a transcurrir los años (F. 3, 143-146). Lo mismo parece indicar Macrobio al referir los sacrificios privados y públicos ofrecidos a Anna Perenna, "ut annare perennareque liceat" (Sat. I, XII, 6), es decir, para pasar el año y ser perennes. El culto de Anna Perenne evoca la añoranza del hombre primitivo por la inmortalidad. Tal es la religión de Anna Perenna, en lo que Séneca siguiendo a Posidonio supondría la religiosidad primitiva e inmemorial del Siglo de Oro.

---

242 Cf. Ovidio, *Fasti*, 6, 475; Dumézil, *La religion romaine archaïque*, págs. 63-67, explica este culto por su afinidad con cultos védicos.

243 Sobre este tema cf. *Séneca I. — Vida y escritos*, pág. 13.

244 Para un estudio amplio sobre Anna Perenna cf. E. Rodríguez Navarro, *Séneca. — Religión sin mitos*, págs. 19-45.

Pero el tiempo y los vicios han contribuido a una mitologización acompañada de ritos más libres, donde el pueblo celebra el chasco de Marte burlado por Anna. Las fiestas transcurren con mucha alegría, mucho sol, mucho vino, muchas danzas amorosas y muchos deseos de perpetuar la vida, según cuenta Ovidio en el trozo dedicado al mito popular. Para la mitología cívica, Ovidio sigue a Virgilio, que transforma las creencias populares en adulación de la dinastía de los Julios, descendientes de Venus. Anna aparece en la *Eneida* como hermana de Dido, amante de Eneas, burlada por intervención de Venus. Dido se suicida. Anna Perenna le hace las honras fúnebres, se ve obligada a huir a Malta y a Calabria, encontrando un hogar junto al río Cratis. En Calabria la vuelve a encontrar Eneas. El héroe se enamora de Anna Perenna, a la que comienza a mirar con celo irreprimible Lavinia, esposa del héroe. Avisada en sueños de su inminente peligro por Dido, Anna Perenna se lanza por la ventana y huye sumergiéndose en el río Nemucio, donde desaparece como ninfa.

La mitificación de Virgilio no destruye ninguno de los rasgos de divinidad transcendente, con que aparece en la tradición. Pero la desfigura, y Anna Perenna pierde en la tradición clásica los atributos nobles y excepcionales con que había sido honrada por sus antepasados desde tiempos prehistóricos, muy anteriores a las invasiones indoeuropeas, como una divinidad pura y universal, no manchada por los mitos degradantes de la humanidad cada vez menos ignorante pero más viciosa.

Podemos ya apreciar la diferencia entre el ambiente mítico sapiencial cananeo en el que surgió el Estoicismo primitivo con la religiosidad antimítica en que viven Catón, Séneca y Lucano, representantes del Estoicismo occidental precristiano, con el contraste que forman los atributos de la divinidad en ambos climas. A las divinidades de la fecundidad de la gran Madre Astarté y los Baales fenicios, responden en el Occidente preindoeuropeo las Gorgonas inmortales Euríale y Esteno, con el Ojo omnividente, símbolo de la Sabiduría divina participable al hombre, la divinidad universal bienhechora, pacífica y casta de Anna Perenna, las diademas argáricas representativas de la omnisciencia divina, la institución de las vírgenes vestales y la actitud de defensa de la transcendencia divina de Séneca, Lucano y Catón. La actividad del lógos, carácter común de ambas fases extremas del Estoicismo, en su contraste con la filosofía culturalista, racionalista y semimítica de Grecia, presenta en su evolución una línea de sublimación religiosa y metafísica de la persona humana y de la divinidad personal, que ha de perpetuarse en el pensamiento cristiano. Asentada esta base de la actividad del lógos transcendente desconocido en el pensamiento helénico, nos resta estudiar en un segundo volumen las aplicaciones más concretas de la filosofía en el triple campo más positivo y asequible de la ética, de la física y de la lógica siempre influenciadas por el elemento transcendente y absoluto de la Metafísica.

CUADRO DE FILÓSOFOS ANTIGUOS

En este cuadro cronológico figuran un centenar de filósofos o pensadores de los siglos VI a. C.-VI p. C., distribuidos en cuatro columnas correspondientes a las regiones o patria de origen, de Oriente a Occidente. Los escritores alejandrinos, africanos y españoles figuran en la columna última (la del Occidente). Como es obvio, las fechas son en gran parte sólo aproximadas.

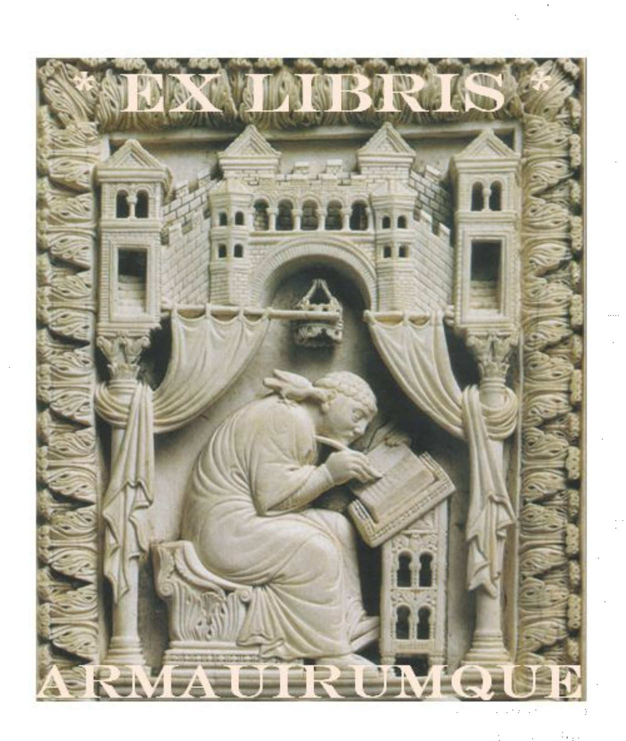
CUADRO CRONOLÓGICO DE LOS FILÓSOFOS ANTIGUOS

(ss. VI a. C.-VI p. C.)

Anaximandro de Mileto, 610-546	Solón, 640-561		
		Pitágoras, 582-497	
		(Jenófanes en Elea)	
Anaximenes de Mileto † 480			
Ferecides de Siro, s. VI			
Jenófanes, 580-485		Parménides, 539-480	
Heráclito, 535-475	Herodoto de Samos, 484-420	Zenón de Elea, 490-430	
Anaxágoras, 500-428	Protágoras de Abdera, 485-515	Empédocles de Agrigento, 490-430	
	Sócrates, 470-399		
	Demócrito de Abdera, 460-370		
Diógenes Cínico, 412-323	Platón, 427-347		Aristipo de Cirene, s. IV
	Antístenes, 445-365		Teodoro Ateo (de Cirene) s. IV
	Jenofonte, 430-334		
	Estilpón de Megara † 330		
	Aristóteles, 384-327		
	Xenócrates, 399-314		
	Pirrón, 360-270		Herilo de Cartago, s. III
	Teofrasto, 342-287		
	Crates de Tebas, s. IV		
Beroso, 340-270	Epicuro, 341-271		
Zenón, 350, 340-264	Diodoro Crono (de Megara) † 307	Euhémero, 311-270 (Messene) ?	Eratóstenes de Cirene, 284-192

Cleantes, 330-232			
Arcesilao de Pitane, 315-241			
Aristón de Chío, s. III			
Perseo de Citión, s. III	Aristarco de Samos † 250		
Diógenes Babilonio, 262-249	Carnéades, 215-129		
Crisipo † 205	Polibio (Arcadio), 205-123		
Zenón de Tarso, s. III			
Critolao de Licia, 155 (Roma)			
Antípatro de Tarso † 129			Tarentius Afer, 190-159
Arquedemo de Tarso, s. II			
Boetho Sidonio, s. II			
Panecio de Rodas, 180-109			
Posidonio de Apamea, 135-51		Varrón, 116-27	
	Diocles Magnesio, s. I	*Cicerón*, 106-43	
	Enesidemo, s. I	Lucrecio, 96-55	
		Catón, 95-46	
Antíoco de Ascalón † 69		Virgilio, 70-19	
Estrabón de Amasea, 69-20 p. C.		Ovidio, 43-18 p. C.	Filón Judío de Alejandría, 13 a. C., 54
		Attalo, s. I	Séneca (padre), 53-39 p. C.
		Fabiano, s. I	Lucio Anneo Séneca, 5-65
	Attalo, s. I	Musonio Rufo † 72 ?	Lucano, 39-65
	Dión Crisóstomo, 30-117		
Plutarco de Queronea, 50-125	Epicteto, 50-138	Marco Aurelio, 121-180	
Taciano, s. II	Arístides, s. II		
Basílides, 130	Atenágoras, s. II		
Valentino, 160	Lucio y Nicóstrato, 180 ?	San Ireneo, 140-202	
San Justino, s. II	Alejandro de Afrodisia † p. 200		Clemente Alejandrino † 215
Numenio de Apamea, s. II	Galeno, 131-201	Hipólito Romano † 236	Ammonio Saccas, 175-242
Sexto Empírico, s. II-III (?)		Lactancio, 250-317	Orígenes, 185-254
Porfirio, 232-304			Plotino, 205-270
Jámblico de Calcis † 333			Longino † 270
Eusebio de Cesarea, 265-340	Temistio, 317-388	Juliano Apóstata, 332-363	Calcidio, s. IV
			C. Mario Victorino (Afer) 300-382
	Proclo Diadoco, 410-485		San Agustín, 354-430
Nemesio de Emesa, 450		Boecio, 480-525	
	Damascio (cierre de la escuela de Atenas), 529		Ammonio de Hermias, s. V-VI
			Juan Filopono, s. VI
			San Isidoro de Sevilla, 560-636

ÍNDICE GENERAL DEL TOMO I


* EX LIBRIS *
ARMAUIRUMQUE